مشروع النهضة

بين الإسلام والعلمانية

دراسة في فكر محمد عمارة و محمد عابد الجابري

رسالة دكتوراه

د . محمد علي أبو هندي

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

مشروع النهضة

بين الإسلام والعلمانية

دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد عابد الجابري

رسالة دكتوراه

تأليف

د. محمد علي أبو هندي

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

لصاحبها

عبد القادر محمود البكار

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية – إدارة الشؤون الفنية

أبو هندي ، محمد علي .

مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية: دراسة في فكر عمارة ومحمد عابد الجابري / تأليف محمد علي أبو هندي . – ط ١ القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، [٢٠١٠م] .

٥٦٠ ص ؛ ٢٤ سم .

تدمك ٩ ٨٧٠ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨

١ – الفلسفة الإسلامية .

أ – العنوان .

١٨٩,١

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عشر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية – القاهرة – الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني – مدينة نصر هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ – ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي – هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس – مدينة نصر – هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر – الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)

بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية – الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com


بسم الله الرحمن الرحيم
فهرس المحتويات

* * *

الإهداء

إلى من ألَّف اللَّه به بين قلوب المؤمنين، وجمع به كلمة المسلمين، وأتمَّ به النعمة، وأكمل به الدين، إلى خير الأنـام، وخاتم الرسل الكرام، **محـمد عليه أفضل الصلاة وأتم السلام**، وإلـى مشايخي وأساتذتي، ووالديّ الكريمين سائلًا اللَّه ﷻ أن يرحمهما ويثيبهما أجرًا حسنًا، جزاء ما قدَّما لي من خير وبر. وإلى زوجتي وأبنائي وأصدقائي، وإخواني وكل الباحثين عن الحقيقة. أهدي هذا البحث..

د. محمد علي أبو هندي



مُقَدِّمَة

الحمد للّه فاتحة كل خير، وتمام كل نعمة، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين: سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وأصحابه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فتأتي هذه الدراسة تجديدًا لدور الفلسفة الإسلامية في تحليل مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصرة، ونقدها، والبحث عن الحلول الفكرية لها؛ وذلك من خلال دراسة مقومات النهضة الحضارية الإسلامية في الفكر المعاصر.

ولأن مصلحة الأُمة والحضارة الإسلامية تقتضي الانشغال بعلاج قضايا التأخُّر والتقدم، وواجبنا بوصفنا متخصصين في الفلسفة الإسلامية أن نربط البحث بالقضايا الكُبرى في عصر من أهم مظاهره التحدي الحضاري للأمة الإسلامية.

هذا، وإن طغيان الآراء الغربية، والاتجاه نحو العَولمة في كثير من المجالات وفي عديد من البلاد الإسلامية، يمثل تحديًا فكريًّا، يتطلب تجديد الفلسفة الإسلامية في الفكر النهضوي المتطور مع مستجدات العصر، في ظل التغيرات الدولية المعاصرة التي تقودها فلسفات وضعية تطورتْ إلى فلسفة « صراع الحضارات »، مما يتطلب إعداد القوة الفكرية التي تبين فلسفة الإسلام في التدافع الحضاري، وموقفها من فلسفة الصراع الحضاري.

لهذا فهو إسهام في القوة الفكرية للأمة، التي يجب على المؤسسات العلمية أن تستمر في إعدادها من خلال توجيه جهود الباحثين والدارسين؛ فالقوة لا تنحصر في الجانب العسكري المادي فقط، ولكنها – أيضًا – تكون في الجانب الفكري الذي يخطط للنهوض والتقدم من جهة، ويوضح ويحاور ليصحح المفاهيم ويصوِّب الأخطاء.

ومما دفعني لاختيار هذا البحث قلة النظريات الإسلامية المكتملة في مجال « مشروع النهضة »؛ لذا فهو يهدف إلى محاولة التنظير لـ (القالب، النظرية) التي يمكن أن

يُدرس من خلالها مشروع فكري ما؛ من حيث المفاهيم والمقومات والمرتكزات.

وتبعًا لذلك، فالبحث يهدف إلى أسلمة المصطلحات المرتبطة بـ« مشروع النهضة » بتأصيلها في ضوء الأصول اللُّغوية، وتجديد القرآن، والسنة للدلالات المرتبطة بها، مع الأخذ في الحسبان تطورها في الفكر المعاصر؛ لتصفيتها من عوالق التجربة الحضارية الغربية، سواءً التقت بعد ذلك مع المفاهيم الغربية أم لم تلتقِ، فليس القصد الالتقاء لمجرد الالتقاء، أو الخلاف لمجرد الخلاف، وإنما القصد: التعرف على التصور الإسلامي وزاوية الرصد الإسلامية.

ولا أزعم لعملي هذا أنه قام بتلك المهمة كاملة، ولكنه خطوة على هذا الطريق؛ لتجد الفلسفة الإسلامية المعاصرة، مكانة أكثر حضورًا في الحياة الاجتماعية المعاصرة.

وكذلك تهدف هذه الدراسة إلى تجاوز مرحلة الرصد والتسجيل للآراء إلى النقد والتحليل، وعدم الاكتفاء بمجرد الردود السجالية الوعظية على الدعاوى المخالفة إلى مراحل الأطروحات، والنظريات الإسلامية، بمعنى عدم الاكتفاء بمجرد القبول أو الرفض لفكرةٍ أو رأيٍ ما، سواء أكانت خطأً أم صوابًا؛ بل النقد التحليلي وعرض النظرية الإسلامية في القضايا والمسائل محل الخلاف.

وكذلك تهدف تلك الدراسة إلى تنمية ثقافة « المشروع النهضوي » في مجال الفكر الإسلامي، والدرس الفلسفي المعاصر، من خلال الدراسات المقارنة، وصولًا إلى مشروع أكبر، وهو بلورة نظرية النهضة في الفكر الإسلامي المعاصر.

وتأتي هذه الدراسة إيمانًا بدور الفلسفة الإسلامية المعاصرة في بلورة « مشروع النهضة » من خلال الدراسة المقارنة بين الاتجاهات الفكرية المعاصرة من خلال نموذجي الدراسة؛ وهما مفكران من كبار مفكري العصر من حيث:

أ - الحضور الثقافي والفكري في الساحة الفكرية المعاصرة.

ب - حجم مشروعيهما الفكري على المستويين الكيفي والكمي.

جـ - انتشار هذين المشروعين في الأوساط الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي.

د - المحور الرئيس لهذين المشروعين هو قضية التأخر الحضاري في العالم الإسلامي.

هـ - العمق المستقبلي في المشروعين؛ بمعنى أنهما ليسا للحاضر فقط؛ بل من أجل المستقبل.

و - إثارة هذين المفكرين لكثير من القضايا الفكرية المستحدثة، وبمناهج فكرية متباينة، وخوضهما لتجارب فكرية أثرت في مسارهما الفكري.

وهذا ليس معناه خلو الساحة الفكرية المعاصرة من مفكرين آخرين لهم جهودهم ومشروعاتهم الفكرية، ولكن جاء اختيار هذيْن المفكرين بوصفهما نموذجين للدراسة المقارنة بين مدرستين فكريتين، في المجال الفكري والثقافي في العالم الإسلامي المعاصر، تنميةً للحوار الفكري في قضية من أهم قضايا العصر.

لأن إرادة النهوض تحتاج إلى تكتيل قوى النهوض في الأُمة، ونجاح مثل هذه التعبئة يتطلب أول ما يتطلب سيادة لغة التحاور والتشاور بين قوى النهوض وتياراتها ورموزها، وإلى نبذ لغة الإقصاء والإلغاء والتفرد لإنضاج الرؤى، والتعرف إلى الجوامع من الأفكار والتوجيهات، وإطلاق مناخ لا تقوم ديمقراطية ولا شورى دونه.

وكذلك؛ فإن التشاور والتحاور يغنيان المشروع النهضوي الحضاري بتجارب ثقافية متفاوتة، ذهنية أو عملية، مرت بهذا المشروع في أجواء التنوع الذي تزخر به مجتمعاتنا، وتفاوت مستوى التطور الذي تعيشه هذه المجتمعات فيما بينها.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة تعدد مناهجها:

فقد استخدمت المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي في رصد الأفكار والآراء وتحليلها من خلال النسق الفكري الذي تنتمي إليه، ومحللًا لعناصرها وأسسها، مع البحث عن عوامل نشأتها وتطورها.

واستخدمت المنهج النقدي الذي لا يكتفي بالتسليم المجرد، وإنما يناقش ويقوِّم، وينقد ويتبنى ويرفض؛ للوصول إلى أرجح الأقوال المدعمة بالأدلة والأَوْلَى بالقبول.

والمنهج المقارن له دور أساسي مع التحليل والنقد، فقد حاولت من خلاله بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بين فكر المدرستين محل الدراسة من خلال نموذجيها، مع الاهتمام ببيان علاقة التأثير والتأثُّر من خلال الثقافات الأُخرى، أو المدارس الفكرية السائدة، أو التكوين الثقافي والتجربة الفكرية.

والمنهج التركيبي بالتأليف بين العناصر التي تم تحليلها، للكشف عن الأسباب التي أدت إلى وجودها، والعلاقات بينها، والنتائج المترتبة عليها، والثابت البنيوي فيها.

هذا، وتقوم أسس الرد والترجيح بين الآراء على معايير القرآن الكريم والسنة

النبوية، مع تجنب الأحكام العقائدية أو الأخلاقية التي تمدح أو تقدح الآراء محل الدراسة أو أصحابها، وإنما يكون التقويم بأحكام فكرية صرفة بمعايير الصواب والخطأ المدعم بالأدلة والمنطق في الردود والأطروحات، بعيدًا عن التعبيرات الإنشائية والخطابية.

وأما خطة البحث وطريقته في التقسيم والتبويب:

فقد انطلقت من فكرة أساسية مفادها: أن مشروع النهضة الحضارية الإسلامية، بوصفه مستمدًّا من التصور الإسلامي الشامل: يجب أن يكون متكاملًا في معالجة جوانب قضية التأخُّر؛ لهذا جاءت الدراسة في تمهيد، وأربعة أبواب وخاتمة على النظام التالي:

التمهيد: مفهوم مشروع النهضة وأثر الحياة الثقافية فيه: ودرست فيه المفاهيم المتعلقة بـ « **مشروع النهضة** »، وملامح تطور الحياة الثقافية في العالم العربي وأثرها على مشروعات النهضة، وأثر التجربة الفكرية لدى محمد عمارة على مشروعه النهضوي، وأثر الحياة الثقافية لدى محمد عابد الجابري على مشروعه النهضوي.

الباب الأول: المقومات الاعتقادية؛ ويتكون من فصلين:

- **درست في الأول:** موقف الاتجاه الحداثي العَلماني من الدور الحضاري للرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي؛ من حيث: أصول الرؤية المنهجية الحداثية العَلمانية، وموقع الجابري فيها، وموقفه من دور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي، ودورها في النُّظُم المعرفية للثقافة العربية، وموقف الاتجاه الإسلامي المعاصر من دور القرآن الكريم في تكوين العقلانية الإسلامية (عمارة نموذجًا).

- **ودرست في الفصل الثاني:** الموقف الحداثي لدى الجابري من دور الرسالة القرآنية في المنهج العلمي والحضارة الإسلامية؛ من حيث دورها في تكوين العقلية العلمية، وموقف الاتجاه الإسلامي من دور القرآن في قيام الحضارة، وعلاقته بالإعجاز القرآني.

الباب الثاني: المقومات الثقافية؛ ويتكون من ثلاثةِ فصول:

- **درست في أولها:** تطور أسباب التأخُّر الحضاري في العالم الإسلامي من حيث مفهوم الثقافة وعلاقته بالفكر، وملامح أسباب التأخُّر، وامتدادها في الواقع

الاجتماعي في العالم الإسلامي.

- **وفي الثاني**: موقف الاتجاه الحداثي العَلماني من خطاب النهضة في الفكر العربي المعاصر؛ من حيث موقفه النقدي من الخطاب الإسلامي، والخطاب الليبرالي، والخطاب الماركسي.

- **وفي الثالث**: موقف الخطاب الإسلامي من خطاب النهضة في الفكر العربي المعاصر؛ من حيث موقفه النقدي من المرجعية النهضوية لدى الخطاب الحداثي، ولدى التيارات الإسلامية المعاصرة، ثم التعقيب المقارن على المنهجينِ النقديينِ.

الباب الثالث: المقومات الفكرية (فلسفة المشروع الحضاري)؛ ويتكون من فصلينِ:

- **درست في أولهما**: فلسفة التجديد الأُصولي؛ من حيث: فلسفة المقاصد في الفكر العربي، وفلسفة التجديد الأُصولي الإسلامي، وفلسفة التجديد الحداثي العَلماني، والمقارنة بين الفلسفتينِ.

- **والفصل الثاني**: فلسفة التحديث الإبداعي الحضاري، على مبحثين: درست في أولهما: دعوى الحداثة العَلمانية: (تبيئة الماركسية) من حيث مفهومها، وموقف الإسلام من معطيات الحداثة من منظور علماني، ومنهج الخطاب الحداثي لدى الجابري في « تبيئة » المناهج والمفاهيم الماركسية.

وفي المبحث الثاني: تجديد الدور الحضاري للفلسفة الإسلامية في مشروع النهضة « الدعوة إلى حداثة إسلامية » من حيث: مفهوم التجديد الفلسفي، ودور فكرة « إسلامية المعرفة » في مشروع النهضة، وفلسفة التجديد الحداثي الإبداعي الإسلامي ومفارقتها للحداثة الغربية، وفلسفة الإبداع الحضاري، وفلسفة التفاعل الحضاري من منظور إسلامي، ثم المقارنة بين المنهجين.

الباب الرابع: المقومات الاجتماعية، ويتكون من فصلينِ:

- **أولهما**: موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة العلاقة بين الإسلام، ونظام المجتمع، والموقف من فلسفة المواطنة وفلسفة حقوق المرأة، مع المقارنة بين فكر الاتجاهين الإسلامي والحداثي من هذه القضايا.

وموقف الفكر العربي المعاصر من ظاهرة العولمة؛ من حيث: تطور وسائل الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، وموقف الاتجاه الحداثي العلماني، والاتجاه الإسلامي منها، مع المقارنة بين الموقفين.

- **والثاني**: موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة صدام الحضارات؛ من حيث: مذهب الصدام الحضاري في الفكر الغربي وتطبيقاته السياسية، وموقف الاتجاه الحداثي العلماني منه، وفلسفة التدافع في الإسلام ودورها في حوار الحضارات في الفكر العالمي المعاصر، مع المقارنة بين الموقفين في تلك القضايا.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث والتوصيات التي يدعو إليها.

ولستُ أزعم أن ما قدمته هو الحق الخالص أو الصواب الذي لا يشوبه خطأ، ولكن حسبي أني اجتهدتُ لفتح باب التفكير والمناقشة في اتجاه يمثل حاجة ماسة في الوقت الحاضر، وتوجيه الأذهان إلى قضايا جديدة بأن توضع موضع التأمل والبحث؛ فهي مجرد محاولة متواضعة أرجو أن تنضم إليها محاولات أحسن منها، فيكون من مجموعها بعد حين التنظيرُ الجيد.

وصلِّ اللَّهم على محمد وعلى آله وصحبه وسلِّم تسليمًا كثيرًا، والحمد للَّه أولًا وآخرًا.

* * *



تمهيد

مفهوم مشروع النهضة
وأثر الحياة الثقافية فيه

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

المفاهيم المتعلقة بـ« مشروع النهضة الحضارية »

لبيان المفهوم الذي أقصده من هذا التركيب « مشروع النهضة »، أقوم بتحليله على مستوى كل مفردة منه، ثم على مستوى التركيب الذي تشكل من اللفظين كالآتي:

أولًا: مشروع:

إن تأصيل المفاهيم المستعملة في مجال الفكر الإسلامي المعاصر يستلزم الرجوع إلى المعنى اللُّغوي والقرآني؛ ذلك لأن الاستخدامات الشائعة في الفكر المعاصر لا تسلم من التأثُّر بالفكر الغربي الذي له ظروفه الثقافية الخاصة به، التي أنتجت المفاهيم والمعاني والأفكار المرتبطة بتطوره الحضاري ومذاهبه الفكرية.

فمثلًا يلاحظ أن ما يقوله المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية عن « مشروع »: « مصطلح أساسه اقتصادي وقانوني، وقد استعمله الوجوديون للدلالة على كل ما ينزع به الفرد إلى تغيير نفسه أو تغيير ما يحيط به في اتجاهٍ معين؛ فالإنسان عندهم كله مشروع في طريق التكوين »[١].

و(مشروع – Projet [F])[٢] يذهب أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية إلى أن هذه الكلمة تستعمل بمعنى واسع جدًّا، خصوصًا عند الكُتَّاب الوجوديين لتدل على « كل نزوع للفرد إلى تغيير ذاته، وتغيير ما يحيط به في اتجاهٍ معين، عندما أقول: إن الإنسان مشروع يقرر بذاته؛ فإنما أعني أنه لا توجد مسبقًا حالات نفسية؛ مثل اللذة أو الألم يجري تعلق الوعي بها، بل أعني أن الوعي في الحقيقة هو الذي يلتذ أو يتألم،

---

(١) المعجم الفلسـفي: مجمع اللغة العربية، يتكون من مجلد واحد (ص ١٨٣)، اضطلع بأعبائه: د. إبراهيم مدكور، ود. محمود قاسم، ود. محمد يوسف موسى وآخرون (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة.

(٢) معجم المصطلحات الفلسفية باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية (ص ٧٧)، عمل: د. أبو العلا عفيفي، ود. زكي نجيب محمود، ود. محمد ثابت الفندي (١٩٦٤م)، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة (مجلد واحد).

وأنه يقرر على هذا النحو سواء في بنيته أو في مجرى حياته.. »[١].

وفي ميدان دراستي لا أقصد من « مشروع »، ذلك المعنى الوجودي الوارد في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، وفي موسوعة لالاند فهو معنى مُحَمَّل بالفكر الوجودي الذي يقوم على فكرة النزوع النفسي، والذاتية؛ وهي أفكار وضعية بعيدة عن أية تعاليم دينية. فالوجودية: « مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقًا على الماهية، وينظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يمنع نفسه بنفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه »[٢].

وعلى هذا؛ فإن تأصيل مفهوم « مشروع » في ميدان الثقافة الإسلامية يكون من خلال التفرقة بين دلالات الاستخدام الغربي المحملة بدلالات التجربة الحضارية الغربية، والاستخدام العربي الإسلامي الذي يجب أن يكون حاضرًا ليمثل النموذج الإسلامي المرتبط باللغة العربية والإسلام، وذلك بالرجوع إلى الأصل اللُّغوي للمفهوم ودلالاته « سعيًا إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي »[٣].

وفي معجم لسان العرب نجد « مشروع » من: شَرَعَ يَشْرَعُ شَرْعًا وشُرُوعًا..، والشَّرِيعَةُ والشِّرعة: ما سنَّ اللّـه من الدين وأمر به؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ [الجاثية: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨]، قيل في تفسيره الشِّرعة: الدين، والمنهاج: الطريق[٤]، وشَرَعَ الشيء: أعلاه وأظهره، وشَرَعَ الأمر: جعله مسنونًا مشروعًا، وشَرَعَ الطريق: مَدَّه ومَهَّدَه، والمشروع: ما سوغه الشرع، والمشروع: الأمر يهيأ ليدرس ويقرر. والجمع: مشروعات[٥].

---

(١) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ١٠٥٦)، تعريب: د.: خليل أحمد خليل، ط٢، (٢٠٠١م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس٣ مجلد.

(٢) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص ٢١١).

(٣) د. نصر محمد عارف: الحضارة، الثقافة المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم (ص ٥٥)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

(٤) معجم لسان العرب، ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (٤/ ٢٢٣٨)، تحقيق: عبد اللّـه علي الكبير، محمد أحمد حسب اللّـه، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت - يتكون من سته مجلدات.

(٥) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، تصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور، وإخراج: أحمد حسن الزيات وآخرين، جزآن في مجلد (١/ ٤٧٩)، ط٢، (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، القاهرة.

وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم؛ شَرَع: بيَّنَ ووضع؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ... ﴾ [الشورى: ١٣][1].

ومن خلال المعنى اللُّغوي والقرآني يمكن الحصول على الدلالات اللُّغوية لكلمة « مشروع »؛ ومنها:

أ – تشريع جديد.

ب – عملية شروع في عمل شيء.

جـ – الإظهار والإعلاء.

د – عملية تمهيد لشيء.

هـ – تهيئة أمر لدراسته وتقريره.

و – الارتباط بالزمن المستقبلي ينطلق من الحاضر.

ز – أمرٌ سوغه الشرع.

وهذه الدلالات ما عدا الدلالة الأولى، تعطي مفهومًا لـ « مشروع » على أنه: شروع في عمل جديد، يمثل مشروعًا، يسوغه الشرع، رغبةً في إعلائه وإظهاره، من خلال تهيئته في الحاضر من أجل المستقبل.

ثانيًا: النهضة:

لكي يتسنى توضيح المقصود بـ « النهضة » في مفاهيم هذه الدراسة، أقوم ببيان مفهومها في الثقافة العربية، ومقارنته بمفهومها في الثقافة الغربية حتى لا يختلط مقصدنا بالمفهوم الغربي للنهضة.

ففي معجم لسان العرب: نَهَضَ يَنْهَضُ نَهْضًا ونُهُضًا، وانْتَهَضَ؛ أي قام.. وأَنْهَضَهُ: حركه للنهوض. واسْتَنْهَضْتُهُ لأمر كذا إذا أمرته بالنهوض له، ونَاهَضْتُهُ: أي قاومته.. ونَهَضَ النبت إذا استوى.. والنَّهْضَةُ: الطاقة والقوة. وأَنْهَضَهُ بالشيء: قوَّاه على النهوضِ به[2]. وفي المعجم الوسيط: النهضة: الوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية، تصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور، مجلدان (١/ ٦٢٤)، ط٢، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، القاهرة.

(٢) لسان العرب (ص ٤٥٦٠).

أو غيره، ويقال: كان فلان نَهْضَةٌ إلى كذا: حَرَكَةٌ.. والنَّهَّاض: الدؤوب على أن يسلك سبيل التقدم.. والكثير النهوض[(١)].

ومن خلال الدلالات السابقة يمكن تَلَمُّس دلالات تساعد في بلورة المفهوم من حيث الآتي:

أ - **الهدف**: النهضة وثبة في سبيل التقدم الاجتماعي.

ب - **الحالة الفكرية والوجدانية**: ترتبط بالحركة والنشاط واليقظة والصحوة التي سبقها حالة غفلة وثبات ونوم؛ تسببت في فوات أمور مهمة تطلبت سرعة الاستنهاض والنهضة.

جـ - **ومن حيث البُعد الزمني والاجتماعي**: ترتبط بالحاجات الضرورية والحياتية، مما يتطلب الإنهاض بالتعبئة الفكرية للمجتمع لتجاوز مرحلة الثُّبات والتأخُّر.

ولما كان القرآن الكريم هو المنهج والطريق الذي أخرج اللّـه به الناس من ظلمات الجاهلية إلى أنوار الإسلام، وكان منطلق النهضة والتقدم الروحي والمادي في العالم الإسلامي؛ فإن بداية عصر النهضة تبدأ منذ هذه الانطلاقة، وبهذا تكون الدلالات اللُّغوية والمنهج المؤسس للنهضة هي الأسس التي يجب أن يفهم على ضوئها مفهوم النهضة المنشودة للعالم الإسلامي اليوم؛ لأن ذلك من مستلزمات تأصيل المفهوم.

والاستخدام الشائع لمفهوم « النهضة » في الفكر العربي المعاصر قد ألقى بظلاله على اللفظ العربي وأصابه بمعانٍ ودلالات محملة بالتجربة الحضارية الأوربية، فكثير من المفكرين العرب المعاصرين يقصدون بـ « النهضة » عصر النهضة في الفكر الأوربي[(٢)]، في حين أن المفهومينِ - العربي والغربي - يختلفان جذريًّا على المستوى العقدي، والفكري والزمني. **فقد تطور فكر النهضة في الثقافة الغربية بسبب الصراع بين العلماء التجريبيين ورجال الكنيسة على نحو أفرز ثلاثة عصور فكرية؛ هي:**

---

(١) المعجم الوسيط (٢/ ٩٥٩).

(٢) انظر: د. محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ٥٧)، ط٢، (٢٠٠٠م)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، و راجع د. فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (ص ١٩)، (ط ٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، القاهرة.

أ - **عصر النهضة**: كان قوامه في أوربا إحياء التراث اليوناني الروماني، الفلسفي والعلمي، والأدبي، والانتظام فيه، الشيء الذي يعني الإفلات من هيمنة الكنيسة ووصايتها على العقل والوجدان، وهو ما عُرِف باسم علم النهضة الجديد، الذي نشأ كرد فعل في ثورة على كنيسة العصور الوسطى[١]. وشغلت القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وامتدت حتى القرن السابع عشر؛ واتسمت بالروح العلمية، والاعتماد على المنهج التجريبي، وانتشار ديانة العقل[٢].

ب - **عصر التنوير**: والخصائص الرئيسة للتنوير هي: إيمان الروح أو العقل بقدرته على التحرر من كل ما ورثه من عبودية فكرية وعلى تقرير مصيره، والشجاعة في إخضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحكمه، وتشكيل الدولة والمجتمع والاقتصاد، والقانون والدين والتربية بشكل جديد تبعًا لمبادئ وأسس قوية جديدة[٣]. وامتد هذا العصر من القرن السابع عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر[٤].

جـ - **عصر الحداثة**: وهو امتداد لعصر الأنوار، وقد تطورت الأنوار في القرن العشرين لتكون فلسفة المجتمعات الغربية وثقافتها من حوالي (١٨٥٠م) إلى سنة (١٩٥٠م)؛ أي الفترة المتفجرة التي حقق فيها مجتمع ما بعد الثورة، والمجتمع البورجوازي إنجازات هائلة، تكنولوجية وفكرية، وشهد تحولًا حضاريًّا كاملًا في ظروف المعيشة والعلاقات الاجتماعية[٥].

وتطور الفكر الحداثي المعاصر إلى « عدمية ما بعد الحداثة »، وهي نزعة تقوم على النفي والإنكار في الفلسفة والأخلاق والسياسة، فتنكر أية حقيقة ثابتة على

---

(١) انظر: جون هرمان رندال: تكوين العقل الحديث (ص ١٩٥، ٢٤١)، ترجمة د. جورج طعيمة، ومراجعة: برهان دجاني، وتقديم: د. محمد حسين هيكل، ط٢ (١٩٦٥م)، دار الثقافة العربية، بيروت.

(٢) انظر: د. توفيق الطويل: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية (ص ٢٢)، (١٩٩٠م)، دار التراث الإسلامي، القاهرة، وجون هرمان رندال: تكوين العقل الحديث (ص ٤٣٣) وما بعدها.

(٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه (ص ١٢٨)، الكويت (١٩٣٩م).

(٤) انظر: كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث (ص ١١٤)، وما بعدها، ترجمة: شوقي جلال (٢٠٠٤م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٥) انظر: سان هاتدن: فلسفة ما بعد الحداثة (ص ١٤٢)، ضمن مجموعة أبحاث بعنوان: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تحرير: أوليفر ليمان، ترجمة: مصطفى محمود محمد، عدد محرم (١٤٢٥هـ/ مارس سنة ٢٠٠٤م)، سلسلة عالم المعرفة. وزارة الثقافة، الكويت.

الإطلاق، وتذهب إلى أن القيم الأخلاقية مجرد وهم وخيال[1].

هذا عن مفهوم النهضة وتطوره في الفكر الغربي إلى عدمية ما بعد الحداثة، وهو يختلف عن المفهوم العربي الإسلامي، ولاستكمال بيان مفهوم « النهضة الحضارية » من المنظور الإسلامي، أقوم بتحليل مفهوم الحضارة وعلاقته بالنهضة في السطور التالية:

ثالثًا: النهضة « الحضارية » الإسلامية:

لتحديد المقصود بالنهضة من حيث علاقتها بالفكر الفلسفي موْضِع الدراسة؛ فإنها من هذا الجانب ترتبط بالحضارة بوصفها عملية نهوض اجتماعي، وترتبط بالفكر الذي يؤسسها سواء كان فكرًا وضعيًّا أم فكرًا دينيًّا، وترتبط بالزمن والتاريخ الذي ينشأ من خلاله الفكر المؤسس للحضارة.

ويتعدد مفهوم الحضارة بتعدد العقائد، والثقافات التي عملت على تشكيله، فلكل حضارة منشأ عقائدي وثقافي، هو الذي يكوِّن هويتها المميزة لها، ومفهوم الحضارة في الفكر العربي المعاصر من المفاهيم التي تأثرت بالمفهوم الغربي الذي له تجربته الحضارية الخاصة، وفلسفته التي يقوم عليها، والتي شكلت مفهومها وهويتها وموقفها من الحضارات والشعوب الأُخرى.

ولشيوع المفهوم الغربي (Civilization) في الفكر العربي المعاصر؛ فإنني سأقوم - بمشيئة اللّـه - ببيان الأبعاد الثقافية للمفهوم الغربي ودلالاته، ثم تحليل الدلالات اللُّغوية المعجمية، والدلالات القرآنية لتأصيل المفهوم الإسلامي.

ففي التجربة الحضارية الغربية يعود أصل الكلمة الأوربية (Civilization) إلى الجذر اللاتيني (Civites) بمعنى مدينة، و (Civis) بمعنى ساكن المدينة، أو (Civilis) بمعنى مدني، أو ما يتعلق بساكن المدينة، أو (Citizen)، وهو ما يعرف به المواطن الروماني المتعالي على البربري[2].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص ١١٨)، وراجع: كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث (ص ٢٤٩)، ود. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (ص ١٣) وما بعدها و (ص ٧٩) وما بعدها، ط١ (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، مكتبة الشروق الدولية.

(٢) انظر: د. كمال الدين شبانة: الإسلام فكرًا وحضارة (ص ١٤٨) وما بعدها (١٤٠٧هـ)، أبها، السعودية، ود. نصر محمد عارف: الحضارة، الثقافة، المدينة (ص ٣٣).

وارتبط مصطلح (Civilization) بمفهومي المدنية، والثقافة كمرادفات لها؛ فمثلًا يُلاحظ أن « ول ديورانت » في مقدمته لـ « قصة الحضارة » يحدد طريقة استخدامه للمفاهيم مبينًا أنه يستخدم كلمة « مدنية » أو « حضارة » في هذا الكتاب؛ لتدل على النظام الاجتماعي، والتشريع الخلقي، والنشاط الثقافي[١]. أمَّا كلمة « ثقافة » فيستخدمها لتدل «إما على ممارسة الناس فعلًا من ألوان السلوك، وأنواع الفنون، وإما على مجموع ما لدى الشعب من أنظمة اجتماعية، وعادات وفنون »[٢].

وارتباط مفهوم الحضارة بمفهوم الثقافة في التجربة الحضارية الغربية بما يشمل ألوان السلوك والأنظمة والعادات، لا يمكن - بهذا - أن يعطينا مفتاح مشكلة الثقافة في الظروف النفسية الزمنية التي تكتنفها في البلاد العربية والإسلامية[٣].

أمَّا المدنية (Civilis)؛ فهي ترتبط بناحيتين: نظرة المجتمع الأوربي للآخر، العلاقة بين الدين والحياة.

والأولى: تشير إلى الحالة الاجتماعية التي ينبغي للمواطن الروماني أن يكون عليها من تمتعه بالحقوق السياسية والاجتماعية، والتي لم يكن يُسْمَح بها لغيره من الشعوب التي كانت في نظرهم لونًا من البرابرة، وهم الهمج غير المتمدينين، لما بينهم وبين الرومانيين اليونانيين من اختلاف في الجنس والتقاليد وأساليب الحياة؛ لهذا ما زالت كلمة حضارة تحمل في ثناياها معنى التعالي والترفع ولا سيما في الغرب[٤].

والناحية الثانية: وهي العلاقة بين الدين والحياة؛ فإن المدنية الأوربية التي شكلها الواقع الغربي، تطورت خلال العصور، وأصبح الدين محور تطورها، ومع عصر الأنوار والإصلاح الديني والنهضة، وبداية ظهور مفهوم (Civilization)، وتراجُع الدين المسيحي بعيدًا عن الحياة السياسية، أصبح مفهوم المدنية في أحد معانيه مفهومًا معاكسًا للدين؛ حيث بدأت تظهر مفاهيم؛ مثل: المجتمع المدني كمقابل

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة (١/ ٩)، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ود. محمد بدران، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، د. ت.

(٢) السابق (١/ ٩).

(٣) انظر: مالك بن نبي: مشكلة الثقافة (ص ٣٩)، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، ط٤، (١٩٨٤م)، دار الفكر، دمشق.

(٤) انظر: د. كمال الدين شبانة: الإسلام فكرًا وحضارة (ص ١٤٩).

للمجتمع اللاهوتي، أو الكنسي، أو الديني، والثقافة المدنية كمقابل للثقافة الدينية، والتعليم المدني كمقابل للتعليم الديني، بحيث أصبحت المدنية صفة تعاكس تمامًا صفة الدينية، سواء في القانون أو الاجتماع أو السياسة[١].

ونزعات التعالي والحط من فكر الآخر، وإقصاء دور الدين، التي ارتبطت بنشأة مفهوم الحضارة والثقافة والمدنية في الغرب؛ من نماذجها موقف « ول ديورانت » من الإسلام، من ذلك وصفه للفتوحات الإسلامية بأنها: « توسع في غارات النهب التي كان يشنها البدو في أيام الجاهلية »[٢]، وأن « القرآن من عند محمد بالرغم من أنه أُمِّي، ولكنه اتخذ كتابًا، وجاء بأبلغ كتاب وأشهره »[٣]، وأن محمدًا ﷺ - حسب افتراءات ديورانت - « كان قلقًا عصبي المزاج »[٤].

وهذه مجرد نماذج سريعة لأبرز المصادر التي تتصدر المكتبات العامة، والتي استند إليها أغلب المفكرين العرب في تعريفهم لأهم مفهوم في الفكر المعاصر، دون رجوع إلى الأبعاد التاريخية والثقافية والاجتماعية التي شكلته، وعدم الانتباه إلى « التطاول على الإسلام، وعلى القرآن الكريم، وعلى شخص الرسول ﷺ »[٥].

وامتدت النزعة العنصرية في الحضارة الغربية المؤسَّسة على التعالي والتحرر من الدين إلى العصر الحاضر، حين تكرست نظرية الشعوب البربرية البدائية غير المنتمية إلى الحضارة الغربية وشعوبها، وأنتجت فلسفة الصدام الحضاري؛ وهي التي تقف خلف مزاعم الغرب العالمية. « وتضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى، وأخطرها مع الإسلام والصين، وعلى المستوى المحلي؛ فإن حروب خطوط التقسيم الحضاري وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين ينتج عنها تَجَمُّع الدول المتقاربة، وخطر التصعيد على نطاق أوسع، وبالتالي جهود من دول المركز لإيقاف تلك الحروب »[٦].

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤٩).

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة: عصر الإيمان، مجلد (٤/ ٢/ ١٢).

(٣) السابق (٤/ ٢/ ٢١، ٢٢). (٤) السابق (ص ٤٥).

(٥) انظر وراجع: د. عبد اللطيف محمد العبد: الفكر الفلسفي في ضوء الإسلام (ص ٦٨) وما بعدها، ط٢، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، القاهرة.

(٦) صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي الجديد (ص ٦٧، ٦٨)، ترجمة: طلعت =

وهذه النزعة الصدامية ليست وليدة العصر، ولكنها منذ يقظة الوعي الغربي المحمل بالعداء للآخر، ونشأة مفهومي البربرية والتوحش اللذين تُتَّهم بهما الشعوب غير الأوربية، منذ محاولات إسقاط الأندلس والحروب الصليبية[١]، ثم حركة الاستشراق[٢]، ونظرية الأجناس[٣]، الممهدة للموجة الاستعمارية الكبرى؛ حيث تعانق الهدف الكنسي التبشيري، والهدف الاستعماري من وراء الجهود الاستشراقية: « ولا تزال أقانيم هذا الثالوث غير المقدس متضافرة إلى حدٍّ ما حتى الوقت الحاضر، حتى بعد أن تدهور نفوذ الكنيسة داخل بلادها، وبعد أن لبس الاستعمار مسوحًا جديدة »[٤].

هذا عن مفهوم الحضارة ونتائجه كما نشأ وتطور وتكرَّس في الغرب حتى وصل إلى ذروته في فلسفة صدام وصراع الحضارات في العصر الحالي، أمَّا في الأصول العربية الإسلامية؛ فإن مفهوم الحضارة يتخذ مناحي أُخرى ينبني عليها الموقف من الحضارات الأُخرى.

وللتأصيل الإسلامي لمفهوم الحضارة قمتُ ببيان الأصل اللُّغوي، وما يمكن أن يتخذ منه من دلالات، ثم الدلالات القرآنية من خلال العلاقة بين « عملية الحضارة » وبين مفهومي « التعمير » و « الاستخلاف »؛ وذلك من الأصول والقواعد التي على أساسها تتحدد هوية الحضارة الإسلامية « من خلال القرآن والسُّنة، اللذين يكوِّنان المرجع الأول لكل رؤية تحاول الاقتراب من حقيقة المفاهيم والقيم الإسلامية، وكل محاولة فكرية تتناول الحدث الحضاري الإسلامي بالتحليل ولا تأخذ هذا الفهم في الاعتبار، تكون قد تجاهلت المكون الحقيقي للبنية الحضارية للإسلام، كما تبدو في التركيب العقائدي الذي ميَّز إنسان الحضارة الإسلامية في مقابل كل

= الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوة (١٩٩٨م)، القاهرة.

(١) راجع: الشيخ محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص ٦٠)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) راجع: السابق (ص ٦٦)، ود. حسن الشافعي: في فكرنا الحديث والمعاصر (ص ١٩٣) وما بعدها، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

(٣) راجع: د. محمد عبد اللّـه عنان: المذاهب الاجتماعية الحديثة وعناصرها السياسية والاقتصادية والدستورية (ص ١٤٤)، ط٢، (١٩٤٥م)، القاهرة.

(٤) د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص ٢٠٤)، (١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)، القاهرة.

الأديان والمذاهب المختلفة على مرِّ العصور »[1].

وعلى الرغم من ذلك، فقد طغى المفهوم الغربي المتحرر من الدين على التعريفات العربية المعاصرة لـ « الحضارة »؛ من ذلك تعريف مجمع اللغة العربية بالقاهرة للحضارة بأنها: «جملة مظاهر الرقي العلمي، والفني، والأدبي، التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمعٍ أو مجتمعات متشابهة، وهناك حضارات قديمة وأخرى حديثة، شرقية وأخرى غربية، والحضارات متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها »[2].

وكذلك نجد تبني بعض المفكرين العرب[3] لتعريف ديورانت للحضارة بأنها: « نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخُلُقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق؛ لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه عوامل التطلع، وعوامل الإِبداع والإنشاء، وعندئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها »[4].

ولا خلاف مع ديورانت في تفسير ظاهرة الحضارة من حيث النظام الذي تقوم عليه، وعناصرها الأساسية، إنما مكمن الخلاف هو في مصدر النظام الاجتماعي والتقاليد الأخلاقية؛ وهو في المنظور الإسلامي مصدر إلهي قرآني، وفي المنظور الغربي عقلاني وضعي.

وإذا رجعنا إلى المعجم نجد أن مادة: « حَضَرَ » في معجم لسان العرب تحتل اثني عشر عمودًا في خمس صفحات، ومن استخداماتها في اللغة:

---

(١) د. سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (ص ٣٤٤)، ط١، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.

(٢) المعجم الفلسفي: مجمع (ص ٧٣)، والمعجم الوسيط، (١/ ١٨١)، والمعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، (١/ ٤٧٥) وما بعدها، وهو في مجلدين، ط١، (١٩٧٣م)، بيروت.

(٣) راجع: كريم جبر الحسن: عملية النهوض الحضاري (ص ١٧)، ط١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، دار الهادي، بيروت ، ود. محمود حمدي زقزوق: هموم الأمة الإسلامية، (ص ٢١)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠١م).

(٤) ول ديورانت: قصة الحضارة (١/ ٩).

أ - الحُضُورُ: نقيض المغيب والغيبة، حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُورًا وحِضارةً، .. وكلَّمته بحضرة فلان، وبمحضرٍ منه؛ أي بمشهدٍ منه..[(١)].

ب - والحُضِرَةُ والحِضْرة: إذا حضر بخير، وفلانٌ حسن المحضر إذا كان يذكرُ الغائب بخير.. هو رَجُلٌ حَضِرٌ: إذا حَضَرَ بخير.. والحُضُرة: قربُ الشيءِ..

جـ - والحَضَر خلافُ البدو. والحاضرُ خلاف البادي.. الحاضِر المقيم في المدن والقرى، والبادي المقيم بالبادية..

د - والحضارةُ والحَضَارةُ: الإقامةُ في الحضر..

هـ - والحَضَر والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ: خِلافُ البادية، وهي المدن والقرى والريف. سُميت بذلك؛ لأن أهلها حضروا الأمصار، ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار..

و - والحاضِرَةُ والحاضِرُ: الحي العظيم أو القوم.

ز - والمحَاضَرَةُ: المجالدة.. ورجل حَضِرٌ: ذو بيان..[(٢)].

وعلى الرغم من تعدد الدلالات المرتبطة بـ « حضارة » التي تفيض بها مادة « حَضَرَ »، والتي أتيت ببعضها فقط، رغم ذلك، فإن كثيرًا من الدراسات التي تعرضت لمفهوم الحضارة من خلال المعنى اللُّغوي اقتصرتْ على أن الحضارة نقيض البداوة، وهي الإقامة في الحضر، ثم القفز إلى المعنى الغربي لدى ول ديورانت أو غيره - كما سبق أن أشرتُ - هذا في حين أن أقوى الدلالات هي ما جاء في أول الدلالات المعجمية، وهو أن الحضور نقيض المغيب، والحضور بمعنى الشهادة؛ ذلك لأن هناك فرقًا بين الوجود والحضور، فقد يكون إنسان أو أُمة موجودين، ولكن غير حاضرين: « فالشيء لا يُعَدُّ موجودًا بالنسبة لشعورنا إلَّا عندما يلد فكرة تصبح برهانًا على وجوده في عقلنا »[(٣)].

ومن خلال معجم ألفاظ القرآن الكريم نجد أن من دلالات « حضر »:

١ - « حَضَر القِسمة »: شهدها ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ ... ﴾ [النساء: ٨].

(١) لسان العرب: مادة « حَضَرَ » (ص ٩٠٦).

(٢) السابق (ص ٩٠٦ - ٩٠٩).

(٣) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة (ص٢٠، ٢١)، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

٢ - « يحضرون » يكونون معي: ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونِ ﴾ [المؤمنون: ٩٨].

٣ - ما أحضرت: ما قدمت من خير أو شر: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾ [التكوير: ١٤].

٤ - حاضرًا: ماثلًا غير غائب: ﴿ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ﴾ [الكهف: ٤٩].

٥ - تجارة حاضرة: موجودة في مجلس التعامل: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

٦ - حاضرة البحر: قريبة منه: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ ﴾ [الأعراف: ١٦٣].

٧ - محتضر: يحضره صاحبه في نوبته: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴾ [القمر: ٢٨].

٨ - مُحْضَرًا: شاهدًا مشاهدًا: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ﴾ [آل عمران: ٣٠].

٩ - مُحْضرون: مقيمون: ﴿.. فَأُو۟لَـٰٓئِكَ فِى ٱلْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴾ [الروم: ١٦].

١٠ - مُحْضَرون: حاضرون وراجعون: ﴿ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾ [يس: ٣٢].

١١ - المُحْضَرين: الحاضرين: ﴿ ثُمَّ هُوَ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ ﴾ [القصص: ٦١][١].

وكذلك نجد القرآن الكريم يصف أُمة الإسلام بأنها الأمة الوسط الشاهدة على باقي الأمم: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] وشهداء؛ أي مؤدون للشهادة[٢].

وذلك يكون عند تحقق فعالية استخلاف اللّـه للإنسان في الكون؛ فـ « استخلفهم اللّـه في الأرض: جعلهم خلفاء متصرفين بأمره »[٣]: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور: ٥٥].

- خلائف: جمع خليفة: من يخلف غيره ويقوم مقامه[٤]: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَـٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١/ ٢٩٩).
(٢) السابق (١/ ٦٤٤).
(٣، ٤) السابق (١/ ٣٦٩).

- خليفة: من يخلف غيره ويقوم مقامه، وقُصِدَ به الإنسان؛ لأنه مُسْتَخْلَف عن اللّـه تعالى في عمارة الكون وسياسته، وإجراء أحكامه وتنفيذ إرادته[1]: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠].

مستخلفين: جعلكم مستخلفين فيما جعله في أيديكم تتصرفون فيه[2]: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [الحديد: ٧].

وكذلك نجد في القرآن الكريم الربط بين الإيمان والعمل الصالح في تسعة عشر موضعًا[3]؛ منها قوله تعالى: ﴿.. مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة: ٦٢].

وهذا لا يعني أن الدلالات الحضارية في القرآن الكريم مقتصرة على ما أورده البحث من ألفاظ من خلال الآيات السابقة؛ بل المقصد هو أن هذه الألفاظ تؤسس لمفهوم الحضارة من منظور إسلامي، أمَّا مجمل القرآن؛ فهو « نفسه حضارة، عقيدته حضارة، وعباداته حضارة، وشريعته حضارة، ومكارم أخلاقه حضارة، فأنت مع القرآن، وفي الإسلام في عالم حضارة، وليس من حق أي مسلم أن يتخلف عن ركب الحضارة »[4].

وقد ربط ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) بين القرآن الكريم وأسباب قيام الحضارات وسقوطها[5]، وهو يذهب إلى أن الحضارة هي: « تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه »[6]؛ وهي تزول عند طور الإسراف والتبذير، واتباع الشهوات والملذات[7].

ومن خلال الدلالات المعجمية، والمعاني القرآنية المرتبطة بالحضور والحضارة، ومفهوم استخلاف اللّـه للإنسان، والعمل الصالح المرتبط بالإيمان، يمكن القول: إن مفهوم الحضارة في الإسلام يرتبط بالوعي الدائم برسالة القرآن إلى الإنسان،

(١، ٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١/ ٣٧١).

(٣) راجع معجم ألفاظ القرآن الكريم (٢/ ٧٩١) وما بعدها.

(٤) د. حسين مؤنس: الإسلام حضارة (ص ١٠)، ط١، جدة (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٥) راجع: عبد الرحمن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون (٢/ ٥٢٦) وما بعدها، تحقيق ودراسة وتعليق: د. علي عبد الواحد وافي، ثلاثة مجلدات (٢٠٠٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٦) السابق (٢/ ٥٣٨).

(٧) انظر: السابق (٢/ ٥٤٤).

بوصفه خليفة عن اللّـه في إعمار الكون، والفاعلية الإيمانية الدافعة للعمل الصالح في كافة مجالات الحياة، لتحقيق مرحلة الشهود الحضاري على باقي الأمم دون استعلاء أو طغيان أو ظلم.

وعلى هذا؛ فإن فلسفة مفهوم الحضارة الإسلامية تقوم على الجانب الإيماني الرُّوحي، والجانب العملي التطبيقي، وقد أغفلتْ كثير من المجتمعات الإسلامية الحديثة الجانبين معًا فخسرت، أمَّا الحضارة الغربية فقد حفلت بالجانب الثاني على حساب الأول؛ فصارت حضارة عرجاء، ولكنَّ المسلمين يمتلكون الجوهر والروح القادرة على التحضر، فالحضارة ليست هي مجرد العَرَض الظاهر من قوتها وبنيانها.

والحضارة – حسب تعريف مالك بن نبي -: « هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه »[1].

وكذلك يذهب محمد عمارة إلى أن: البحث في قواميس المفاهيم الغربية عن تعريف للحضارة يُعَدُّ خيانة للقضية؛ فالحضارة في المفهوم الإسلامي هي: العمران بجناحيه: « التمدن » الذي يتهذب به الواقع المادي، و « الثقافة » التي تتهذب بها النفس الإنسانية[2].

رابعًا: مشروع النهضة الحضارية:

تناولت في المحاور السابقة تحليل المفاهيم المرتبطة بالعنوان، كل لفظة على حدة، وفي هذا الموضع أضم الألفاظ في التركيب: « مشروع النهضة الحضارية» لأحاول بيان مفهومه في الفكر المعاصر؛ لأنه تركيب مستحدث لا يوجد في التراث الإسلامي، وإنما شاع في الفكر المعاصر؛ وخاصة في موجة من المؤتمرات العالمية في عدد من الأقطار الإسلامية[3]، مما يدل على أن قضية النهضة والحاجة إلى بلورة

---

(١) مالك بن نبي: آفاق جزائرية (ص ٣٨)، نقلًا عن: د. سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، (ص٦٢) (مرجع سابق).

(٢) انظر: محمد عمارة: الإسلام والتعددية (ص ١٩١)، ط١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩١م)، دار الرشاد، القاهرة.

(٣) راجع: د. عبد الإله بلقريز: التقديم لأبحاث ومناقشات: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (ص ٩) =

مشروعات نهضوية يعد أمرًا ملحًّا لدى المفكرين والمثقفين في العالم الإسلامي.

وارتبط مفهوم « مشروع النهضة » في العالم الإسلامي، بالموقف من المشروع الحضاري الغربي المرتبط بمفاهيم عصر النهضة، والتنوير، والحداثة - كما سبقت الإشارة - فتكوَّن بسبب ذلك موقفان فكريان:

أولهما: الغلو في تبني المشروع الغربي لدرجة القول بأن: « أي تفكير في مشروع نهضوي عربي جديد لا يمتلك أن يجتاز شرعيته إلَّا متى أسَّس لنفسه ما يبرره في سياق التجربة الغربية المعاصرة؛ السياسية والاجتماعية والثقافية »[1].

وأن النهضة - بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة - شيء يجد مرجعيته في الثقافة الأوربية[2].

والآخر: الاعتدال في الموقف من الحضارة الغربية أثناء بلورة مشروع النهضة في العالم الإسلامي، بحيث تتجاوز مرحلة رد الفعل تجاه المشروع الغربي، فلا تكون هذه الردة هي المرجعية، إنما يمكن أن نعارض السياسة الغربية، مع أن عناصر المشروع الغربي لا يمكن أن ندير لها ظهورنا؛ مثل: قيمة العلم والتفكير العلمي والديمقراطية[3].

ومن التعريفات العامة التي لا تثير مسألة المرجعية، وتتميز بالشمول؛ **ذلك** الذي يؤكد على أن: « المشروع الحضاري النهضوي الشامل هو المشروع الكلي الذي ينطلق من الواقع العربي الملموس في اتجاه تحقيق الأهداف الإستراتيجية العربية الكفيلة بوضع العرب على سكة التاريخ الحديث، وجعلهم أمة تعيش على إيقاع التاريخ المعاصر. وهذا المشروع الحضاري هو الاسم النوعي لمجموعة مشاريع فرعية: المشروع السياسي، والمشروع الاقتصادي، والمشروع الاجتماعي،

= مؤتمر عُقد بالمغرب سنة (٢٠٠١م)، ط١، بيروت (٢٠٠١م)، ود. عبد المقصود عبد الغني: التقديم لمؤتمر « الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة » (ص ٥)، المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ود. محمود حمدي زقزوق: التقديم للمؤتمر الدولي: نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

(١) د. عبد الإله بلقزيز: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (ص ١٥) وما بعدها.

(٢) انظر: د. الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ٥٧).

(٣) انظر: د. جودة عبد الخالق: نحو مشروع حضاري (ص ٤٩، ٥٠).

والمشروع الثقافي والأيديولوجي »[1].

ومن نماذج التعريفات التي تركز على المشروع الحضاري بوصفه عملية حراك فكري داخل المجتمع، ذلك الذي يذهب إلى أن المشروع الحضاري: « هو ثمرة تفاعل أبناء الأمة مع واقعهم، وسعيهم لتطوير هذا الواقع؛ بلوغًا لأهداف قاموا ببلورتها، ووضعوا تحقيقها نصب أعينهم؛ وهذه البلورة تتم من خلال مسيرة جهاد ونضال، وكفاح، وتشهد حوارًا متصلًا في المجتمع بين مختلف تياراته الفكرية وشرائحه الاجتماعية، وتتعلق هذه الأهداف بحياة الناس، وأحلامهم في ضوء ما يعيشونه، ويعانونه ويأملونه »[2].

والتعريفان السابقان يتميزان بالدقة والعمق في استكناه أبعاد المشروع الحضاري؛ على مستوى المرتكزات في الأول، وعلى مستوى التفاعل الاجتماعي والطموحات النهضوية في الثاني، إلا أن تجاهل المرجعية والأساس العقائدي الذي تنطلق منه العملية النهضوية الحضارية سمة غالبة على أغلب التعريفات[3]؛ مما يجعلها ناقصة على مستوى التعريف، واضحة على مستوى التطبيق، فالاتجاه التغريبي مشروعه هو عملية التغريب والعلمنة،، بتبني النموذج الغربي في التقدم بقيم النهضة والأنوار والحداثة، ونقد السائد من الأفكار، والمعتقدات لإفساح المجال للحداثة الغربية بكافة صورها.

أمَّا على مستوى الفكر الإسلامي؛ فإن العمل في المشروع الحضاري ينطلق من العقيدة الإسلامية، والإيمان بمنهج القرآن وفاعليته الصالحة لكل زمان ومكان، **والمشروع الحضاري الإسلامي يختلف بهذا عن المشروع التغريبي في مسائل أساسية أهمها:**

١ - المعايير:

معايير التقدم والتخلف في المشروع الغربي تستند إلى عنصر القوة، وتنازع البقاء

---

(١) د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة (ص ٩٧)، الدار البيضاء (٢٠٠٠م).

(٢) د. أحمد صدقي الدجاني: تعريف المشروع الحضاري وتجاربه، ضمن أبحاث: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (ص ١٠٢).

(٣) راجع: د. فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر (ص ١٩) وما بعدها.

معيارًا للتقدم والتأخُّر: « وهنا تدخل القوة المادية والعلوم والتقنيات.. باعتبارها معيارًا لما هو « أقوى وأصلح »؛ أي ما هو تقدم، وعندما يقوم المعيار على هذا الأساس يصبح القوي هو صاحب الحق، وهو الأصلح للبقاء وهو ممثل التقدم.. وهذا يعود فيسمح بدوره إلى تسويغ سياسات الاستعمار واضطهاد الشعوب »[1].

وقد تأثر الفكر العربي المعاصر بهذا المعيار، فوسم بالتخلف ليس فقط في مجال تطور التقنيات والصناعة والآلة العسكرية؛ بل إنه اعتبر مجموع قيمنا وأخلاقنا وعاداتنا مرادفًا للتخلف، وهذا يتضمن التعريض بالإسلام[2].

ولا شك في أن شمول المعايير بهذه الطريقة لا يقبله الذوق السليم؛ فإذا كان التأخر في المجال التقني يوصف بأنه تخلف، فإن القيم والأخلاق هي أقصى قمة التقدم، وهي تثمر التقدم العلمي إذا كانت لها فاعلية حقيقية في قلوب المؤمنين بها، وبهذا تكون التقوى والعمل الصالح معيار التقدم والتأخر لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣].

٢ - **الشمول:**

شمول المنهج القرآني لكافة جوانب حياة الإنسان وعلاقته بالكون، يجعلنا نأخذ في الاعتبار أثناء عملية التخطيط الثقافي للنهضة مجموع المسائل والجوانب التي لها علاقة بقضية النهوض بأمتنا، بحيث: « يجب أن يحيط تفكيرنا بكل العناصر الروحية والاجتماعية، والاقتصادية والسياسية والقومية، وأن ينظر إلى كل واحدة منها مفصلة إلى أجزائها المتعددة، وإلى غصون تلك الأجزاء المتفرعة، وأن ينظر إلى مجموعها كتركيب لا بد منه لتحقيق المثل الأعلى الذي نصبو إليه، ثم إلى علاقة كل واحد منها ببعضها ومكانه في الانسجام الكامل لمجموع تلك العناصر »[3].

وإهمال أحد المقومات في النهوض بالأمة، حتى ولو كان بسيطًا في النظرة العاجلة يكوِّن في النهضة نقصًا يظهر أثره في كل مظاهرها[4].

---

(١) منير شيق: الإسلام في معركة الحضارة (ص ٥٣)، دار القلم، الكويت (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).
(٢) انظر: السابق (ص ٥٦).
(٣) علَّال الفاسي: النقد الذاتي (ص ١٦)، ط١، (١٩٥٢م)، المطبعة العالمية، القاهرة.
(٤) انظر السابق (ص ١٧).

٣ - مراعاة الأولويات لأهداف المشروع الحضاري:

في عملية الاستكشاف والبناء لنظام الأولويات المنشود، من الضروري رصد حركة العناصر الفاعلة في الأمة والعالم، وتقويمها في إطار: الزمان والمكان، والحاجات والقدرات، والثوابت والمتغيرات، والتحديات والفرص، والآليات والأدوات والنقد والتصحيح[١].

والذي أخلص إليه من خلال هذا الجانب، هو أن « مشروع النهضة الحضارية الإسلامية » هو مشروع ثقافي يهدف إلى إعادة البناء الثقافي على المستويات الآتية:

أ - **البناء العقائدي**: ومن خلاله تكون المرجعية، وعلى أساسه تكون الفاعلية الروحية الدافعة نحو الإرادة النهضوية، والأخذ بأسباب الحياة المادية على ضوء المنهج القرآني.

ب - **البناء الثقافي**: بإعادة النظر في أسباب التأخُّر، والنقد والتصحيح للثقافات والأفكار السائدة، وتقويمها، بمنهج الإصلاح القرآني.

جـ - **البناء الفكري**: بإعادة النظر في مناهج التجديد والتحديث، والموقف من الحضارات المعاصرة، وإمكانية التعاون التقني التكنولوجي، واستنبات المعارف والعلوم.

د - **البناء الاجتماعي**: على مستوى المجتمع الأسري، والدولي، وعلى مستوى الخطط التنموية في مجال التعليم، والاقتصاد، مع مراعاة الحاجات والقدرات، وعلى مستوى القوة الحامية للديار والأراضي الإسلامية.

والعمل النهضوي على المستويات السابقة في إطار ينطلق من المرجعية الإسلامية، ويراعي الزمان والمكان، والاستمرارية في عمليات التجديد والتحديث والتجديد والتنمية؛ بهدف بلوغ مرحلة الشهود الحضاري واستمرارها، تنفيذًا لأمر اللّـه باستخلاف الإنسان في الأرض حتى قيام الساعة.

***

---

(١) انظر: د. عصام نعمان: نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري. ضمن أبحاث: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (ص ٩٢٩، ٩٣٠).

المَبْحَثُ الثَّانِي

ملامح تطور الحياة الثقافية وأثرها على مشروعات النهضة في العالم الإسلامي في القرن العشرين

كان للانحراف عن الرسالة القرآنية أثره في سريان الضعف في الدولة الإسلامية[1]، حتى وصل الأمر إلى عجزها عن الدفاع عن نفسها، وسقطت الخلافة العباسية على أيدي التتار في النصف الثاني من القرن السابع الهجري (٦٥٦هـ)، وتحولت الدولة الإسلامية إلى ممالك، ودويلات حتى مجيء آل عثمان وتأسيس الخلافة الإسلامية العثمانية، (٦٩٩ - ١٣٤٢هـ/ ١٢٩٩ - ١٩٢٤م).

وقد كان عصر الدولة العثمانية مرحلة احتفاظ بالعالم الإسلامي الذي امتد الحكم العثماني إليه[2]، وكان للعزلة الفكرية، والحضارية للعالم الإسلامي أثرها في ركود الصحوة العلمية على المستوى التقني التكنولوجي، في العلوم الطبيعية، وعلى المستوى الفكري الإبداعي التجديدي في العلوم الإسلامية.

ولم يكد ينتهي القرن الثالث عشر الهجري - التاسع عشر الميلادي - حتى كانت أغلب الدول الإسلامية، تحت سيطرة الاحتلال الغربي، فقد عملت عوامل الضعف والجمود على بقاء الدول الإسلامية بمعزل عن الحركة العلمية والفكرية التي كانت سائدة في العالم الأوربي.

هذا ولم تمح من ذاكرة العقل الأوربي فشل الحروب الصليبية، والفلسفة الموجهة لها، وأحداث الفتوحات العثمانية في أوربا الشرقية، ويسبق كل ذلك نشوة الانتصار في حركة الاسترداد للأندلس؛ والتي تعد تجربة حربية داعبت فكرةُ تطبيقها خيالَ كثير من مفكري وعلماء الاستشراق الذين هم بمثابة القاعدة الفكرية والدعوية الموجهة

---

(١) راجع: شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ (ص ١٢٣)، ط١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، دار القلم، دمشق.

(٢) راجع: د. محمد ضياء الدين الريس: الإسلام والخلافة في العصر الحديث ونقد كتاب: (الإسلام وأصول الحكم)، (ص ٣٤٦)، (١٩٧٢م)، دار التراث، القاهرة.

للحملات الاستعمارية من حيث التمهيد والتخطيط والتوجيه.

والحصار الغربي للعالم الإسلامي وما تبعه من احتلال لم يكن أمرًا مستغربًا، بل كان جزاءً وفاقًا لما انتهت إليه أحوال المسلمين من تخلف معنوي ومادي، لقد ضعُفتْ العقيدة والأخلاق، وتسرب الوهن إلى قلوب المسلمين، وجاء الاحتكاك بالغرب والمسلمون على درب التخلف والانحطاط يهبطون؛ بينما خصومهم على سُلَّم الحضارة ومدارج القوة[1]، فكانت النتيجة الحتمية في مثل هذا الموقف طبقًا للسنن الكونية، والقوانين التاريخية التي لا تحابي أحدًا ولا تعاديه، وإنما تجري بحكمها النافذ فيه: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر: ٤٣].

وحقت في الأمة الوسط التي قبضت على زمام القيادة العالمية أمدًا طويلًا النذرُ والآياتُ التي أعرضت عنها، والنصائح النبوية التي نسيتها[2]: « **يوشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأَكَلَة على قصعتها** »، قالوا: أَوَعن قلة نحن يومئذٍ يا رسول اللّـه؟ قال: « **بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن اللّـه من صدور أعدائكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن** ». قيل: وما الوهن يا رسول اللّـه؟ قال: « **حب الدنيا وكراهية الموت** »[3].

وقد بدأت بوادر الإصلاح في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري، منتصف القرن السابع عشر الميلادي، والذي ظهر فيه من أعلام النهضة: الإمام محمد بن عبد الوهاب التميمي (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣م - ١٧٩٢م) في جزيرة

(١) انظر: د. حسن الشافعي: في فكرنا الحديث والمعاصر (ص ٢١).

(٢) انظر: في فكرنا الحديث والمعاصر (ص ٢١).

(٣) رواه أبو داود: (سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي « ت ٢٥٧هـ »): سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (٤أجزاء)، في كتاب: الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام (٢/ ٥١٤)، طبعة دار الفكر، القاهرة، د. ت.

- رواه الطبراني (سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني « ت ٣٦٠هـ ») في: المعجم الكبير (٢/ ١٠٢)، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، ط٢، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل.

- ومحمد ناصر الدين الألباني: السلسلة الصحيحة (٢/ ٦٤٧) حديث رقم (٩٥٨)، يتكون من سبعة أجزاء، مكتبة المعارف، الرياض. د.ت.

العرب[١]، وقد كانت الحركة الوهابية فكرًا وممارسة طليعة اليقظة الإسلامية في العصر الحديث، امتدت على أثرها حركات اليقظة: السنوسية، والمهدية[٢]؛ واتسمت هذه الحركات بالطابع الإقليمي.

وعلى مستوى المشروعات الثقافية لبناء دولة حديثة، فقد كان مشروع محمد علي باشا: (١١٨٤ - ١٢٦٥هـ/ ١٧٧٠ - ١٨٤٩م) في مصر - على مستوى الإصلاحات الداخلية، وعلى المستوى الخارجي - من أبرز الظواهر في القرن الثامن عشر، من خلال مشروع ثقافي اتخذ من البعثات العلمية إلى الدول الأوربية لتعلُّم العلوم التطبيقية، أساسًا للحركة العلمية بإنشاء المدارس والمؤسسات العلمية، والتي كان أغلبها موجهًا للأغراض الحربية؛ مثل: الهندسة الحربية، وصنع السفن وغيرها[٣].

وقد برز من خلال مشروع محمد علي رواد النهضة الفكرية الحديثة؛ أمثال: رفاعة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وعلي مبارك (١٢٣٩ - ١٢١١هـ/ ١٨٢٣ - ١٨٩٣م)، وأهم ما يلاحظ خلال فترة حكم محمد علي أن مشروعه كان في مناخ ثقافي إسلامي[٤]. إلى أن ظهر في عصر إسماعيل (١٢٨٠ - ١٢٩٦هـ/ ١٨٦٣ - ١٨٧٩م) التوجه نحو الثقافة الأدبية والفكرية في أوربا عن طريق البعثات التي كانت مقتصرة من قبل على العلوم التطبيقية، مما أدى بعد ذلك إلى ظهور الاتجاه التغريبي من خلال العائدين من البعثات، والمثقفين الشوام في لبنان المتخرجين في مدارس الإرساليات الغربية؛ أمثال الدعاة الأوائل: شبلي شميل، وفرح أنطون، وفارس نمر، وتحول التغريب من مرحلة الدعوة إلى مرحلة المشروع في الظروف السياسية التي أعقبت تصريح ٢٨ فبراير، ودستور (١٩٢٣م)؛ حيث اتخذ صبغة مصرية محلية، وطابعًا ليبراليًّا غربيًّا[٥]، وظهر لدى هذا الجيل مشروع

---

(١) راجع: الشيخ محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص ٨٤) وما بعدها.

(٢) راجع: د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ١٥٧) وما بعدها، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٩م) دار الشروق، القاهرة.

(٣) راجع: عمر طوسون: البعثات العلمية في عهد محمد علي، ثم في عهد عباس الأول وسعيد (ص ٢٢) وما بعدها (ص ١٨٣، ٣٧٩)، ط، (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، الإسكندرية.

(٤) انظر: د. حسن الشافعي: في فكرنا الحديث والمعاصر (ص ١٣٠).

(٥) انظر، السابق (ص ١٣٣).

للنهضة المستقلة يتبنى معايير الأحكام الغربية، ويترسم أنساقه ويقررها، ويجري تنفيذها بعيدًا عن معايير الشرعية والأحكام الإسلامية[١].

وبعد إلغاء الخلافة العثمانية سنة[٢] (١٩٢٤م) أخذ المشروع التغريبي يتجه إلى التنظير والانتشار على مستوى المؤلفات: مثل كتابي: « الإسلام وأصول الحكم » لعلي عبد الرازق، و« الشعر الجاهلي » لـطه حسين، بالإضافة إلى الصحف والمجلات التي قام عليها تلاميذ البعثات، والتي تدعو إلى مشروع نهضة على أسس غربية عَلمانية، وامتد ذلك إلى الأحزاب المصرية ومجلاتها[٣]؛ وامتدت هذه الظاهرة إلى بلاد المغرب العربي[٤].

وعلى مستوى الإحياء الإسلامي فقد كان لنتائج الحركة الوهابية، ومدرسة المنار والأزهر الشريف دور كبير في الحركة الفكرية والثقافة في العالم الإسلامي، من خلال رحلات الحج، والرحلات العلمية إلى القاهرة، وقد كان لتلاميذ الأفغاني: (١٢٥٤- ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، ومحمد عبده؛ أمثال: رشيد رضا: (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م)، وعبد العزيز جاويش: (١٨٧٦- ١٩٢٩م) أثرهم في الصحوة الفكرية، وكذلك تلاميذ الإمام الذين قاموا بمواصلة رسالته في إصلاح الأزهر وتنظيمه؛ أمثال الشيخ المراغي: (١٢٩٨- ١٣٦٤هـ/ ١٨٨١- ١٩٤٥م)، ومحمد الخضر حسين: (١٢٩٣ - ١٣٧٧هـ/ ١٨٧٦ - ١٩٥٨م) وغيرهم[٥].

وكذلك تتضح آثار مدرسة المنار على مؤسسة « دار العلوم » التي تحررت من جمود الأزهر قبل تنظيمه، ومن غلو العَلمانية؛ وقد كان لمفكري دار العلوم أثرهم

---

(١) انظر: طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٢٧)، (١٩٧٢م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٢) راجع: د. محمد ضياء الدين الريس: الإسلام والخلافة في العصر الحديث (ص ٦٥).

(٣) راجع: طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٢٧٥) وما بعدها.

(٤) راجع: سمير أمين: المغرب العربي الحديث ترجمة: كميل داغر (ص ٣٣) وما بعدها و (ص ١٤٣)، ط٢، دار الحداثة، الجزائر (١٩٨١م).

(٥) راجع: الشيخ محمد رشيد رضا: المنار والأزهر (ص ٣) وما بعدها، مطبعة المنار، القاهرة، د. ت، و د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ١٤٠) وما بعدها.

في مجال التجديد والإصلاح الفكري[1]، والاجتماعي[2]، والتربوي[3]، والتشريعي واللُّغوي، والأدبي..

ومن ناحية أخرى، فقد ظهر حسن البنا: (١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ/ ١٩٠٦ - ١٩٤٩م) بمنهج إصلاحي يعد امتدادًا لمنهج مدرسة المنار، والذي تحول على يديه من فكر الصفوة والنخبة الإصلاحية، إلى إطار التنظيم الحركي الجماهيري؛ كرد فعل للتنظيمات والجمعيات الشيوعية[4]، وبدايات الصراع مع اليهود.

وفي بلاد المغرب العربي انتشر الفكر الإصلاحي لمدرسة المنار في المؤسسات العلمية: الزيتونة في تونس، وجمعية العلماء التي أسسها عبد الحميد بن باديس: (١٣٠٥ - ١٣٥٩هـ/ ١٨٨٧ - ١٩٤٠م) في الجزائر، والقرويين بالمغرب[5]، وقد اتخذت جهود تيار الإحياء الإسلامي في المغرب اتجاهين:

أولهما: الاستقلال بتحرير البلاد من الاستعمار الفرنسي والإسباني.

والآخر: الإصلاحات الداخلية بتجديد الفكر الإسلامي والبحث عن مقومات النهضة.

ويعود التكوين الفكري لدى تيار الإحياء الإسلامي بالمغرب العربي إلى الإسلام الذي تغذى بالتجارب الإصلاحية والفكرية من خلال رافدين أساسيين؛ هما: السلفية الوهابية، ومدرسة المنار، ثم توظيف فكر هاتين المدرستين في مواجهة التحديات التي تواجه بلاد المغرب؛ وهي: الاستعمار الفرنسي والإسباني، والحركات التبشيرية الممهدة والمصاحبة له[6]، والإصلاح العقدي، والفكري، والاجتماعي، ومن خلال

---

(١) راجع د. محمد السيد الجليند: أثر دار العلوم في النهضة المعاصرة، ضمن: أبحاث كتاب مؤتمر: الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة (ص ١١٩) وما بعدها.

(٢) راجع: مثلًا: د. علي عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع - دار نهضة مصر - القاهرة. د. ت، والمساواة في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة. د.ت، وراجع تقويم دار العلوم: إعداد لجنة التقويم: د. عبد العزيز المواقي وآخرون، مجلدان (١/ ٢٥٠)، ط٢، (١٩٩٠م)، القاهرة.

(٣) راجع مثلًا: محمد عطية الإبراشي: التربية والحياة، (ص ٥) وما بعدها، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، (١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م)، القاهرة.

(٤) راجع: طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٨٠) وما بعدها.

(٥) راجع: مازن صلاح حامد مطبقاني: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية (ص ٦) وما بعدها، ط١، دار القلم، دمشق (١٩٨٨م).

(٦) راجع: د. بلقاسم الحناشي: الحركات التبشيرية في المغرب (ص ٥٤)، (١٩٨٩م)، مركز الدراسات =

ذلك تبلور تيار « السلفية الوطنية المغربية »، وتم توظيف التجربة الوهابية، والتجربة الإصلاحية لدى المنار على النحو التالي:

أ - السلفية الوهابية:

ركزت اهتمامها على الإصلاح العقدي بحماية ثوابت الإسلام في العقيدة والشريعة، ومناهضة الاستعمار، ومحاربة الشعوذة، والفكر القبوري الذي كان منتشرًا لدى أغلب الفئات الشعبية في المغرب؛ وهي بهذا سلفية وهابية بفعل إفادتها من التجربة الوهابية، وتوظيفها في معركتها الإصلاحية.

ب - السلفية النهضوية:

وهي التي ركزت اهتمامها نحو إصلاح وضعية المغرب داخل منظومة الدول المتخلفة اقتصاديًّا، وتشريعيًّا، وقضائيًّا؛ وهي بهذا سلفية نهضوية في دائرة أكبر هي دائرة المتغيرات الإسلامية بطرح بدائل اجتهادية جديدة في المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية قبل وبعد الاستقلال(١).

وقد خلا الحِراك الفكري بين جناحي تيار الإحياء الإسلامي الوهابي، والنهضوي في المغرب من الصراع والمعارك؛ بل إنهما منذ نشأتهما كانا أشبه بتخصصين في مجال واحد، حسب طريقة كل اتجاه في معالجة الإشكالات المطروحة في تخصصه(٢).

ومن المتأثرين بمنهج مدرسة المنار في الإصلاح: عبد الحميد بن باديس مؤسس جمعية العلماء التي كانت منطلق الإصلاح والتجديد في الجزائر وتونس(٣)، وكذلك تأثر بفكر المنار الأستاذ علّال الفاسي في المغرب؛ ومن أهم جهوده الإصلاحية تأسيس حزب الاستقلال سنة: (١٩٣٤م)، بالإضافة إلى مؤلفاته الإصلاحية في

= والبحوث العثمانية والموريسكية، تونس.

(١) راجع: مخلص السبتي: السلفية الوهابية بالمغرب (ص ٥) وما بعدها (١٩٩٣م)، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، المغرب؛ وراجع: د. محمد الوزاد: معالم الحضور المشرقي السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث (ص ٩٩) وما بعدها، بحث ضمن أعمال ندوة « الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر »، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس (١٩٩٣م)، الرباط.

(٢) راجع: مخلص السبتي: السلفية الوهابية بالمغرب (ص ٦).

(٣) راجع: د. محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية (ص ١٠) وما بعدها، ط٢، (١٩٧٩م)، دار المعارف، القاهرة.

مجال الفكر الإسلامي وربطه بالإصلاح الاجتماعي، والتشريعي[١].

وكذلك من رجال الإصلاح الإسلامي في المغرب: محمد بن العربي العلوي: (ت ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، جمع منهجه الإصلاحي بين مفهوم التصوف ومفهوم الشريعة، وزاوج بين العقل والنقل، وعمل على نقل حركة الإصلاح من المجال الفردي إلى المجال الجماعي[٢].

جدير بالملاحظة؛ أن فكر مدرسة المنار كان أكثر شيوعًا بين الإصلاحيين المغاربة، فالتيار الوهابي الذي تأسس بين فئات الحنابلة بالمغرب[٣] انحصر في المناحي الاعتقادية، وتشدد في فهم معنى البدعة مما جعله يعارض كل تحديث أو إصلاح، وجعل الدعوة بغير صدًى بعيد[٤]. وعرَّضها للاتهام بالرجعية من قِبل التيار الشيوعي المغربي[٥].

هذا وقد كان المشروع الماركسي من أكثر المشروعات الفكرية مزاحمة ومصارعة للتيار الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين؛ سواء في المشرق أم في المغرب، فقد وجدَت الحركة الشيوعية امتدادًا للدعوة الأممية الشيوعية التي كانت لجميع العالم، والتي انطلقت من الاتحاد السوفيتي الذي أشرف على تمويل الخلايا والجمعيات الشيوعية لنشر الدولية الشيوعية؛ « التي أسسها لينين (١٨٧٠م - ١٩٢٤م) سنة (١٩١٩م) وكانت غايتها الأساسية إضرام نار الثورة العالمية، في جميع أنحاء العالم، وتحقيق المثُل الشيوعية أينما استطاعت، وقد بلغت في سبيل هذه الغاية جهودًا فادحة، ولبثت مدى أعوام تمد الأحزاب، والصحافة الاشتراكية والشيوعية في معظم الدول بالنصح والمال، وتعضد الحركات الثورية برسائلها الخفية، وعلى أيدي

---

(١) راجع: علَّال الفاسي: النقد الذاتي (ص ١٦٧) وما بعدها (ص ٢٣١) وما بعدها.

(٢) راجع: أنور الجندي: تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي (ص ٤١١)، ط١، (١٩٧٠م)، الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٣) انظر: د. علي الإدريسي: الاتجاهات الكلامية في المغرب الإسلامي (ص ١٥) وما بعدها، ط١، (٢٠٠٥م)، منشورات كلية الآداب بالرباط، المغرب.

(٤) انظر: سعيد بن سعيد العلوي: الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي بالمغرب (ص ٢٢)، ط١، الدار البيضاء، المغرب (١٤١٢هـ/ ٢٠٠١م).

(٥) راجع: مخلص السبتي: السلفية الوهابية بالمغرب (ص ٦).

رسلها السريين.. وتم إلغاؤها سنة (١٩٤٣م) »[١].

وقد لقيت الحركة الشيوعية رواجًا في العالم الإسلامي؛ وخاصة في بلاد الشام[٢]، والعراق[٣]، ومصر[٤]، والمغرب العربي[٥]، والسودان[٦].

وفي مصر تكونت التنظيمات الشيوعية الآتية:

أ - **طليعة العمال**: وهي التنظيم السري الذي تكون من الشباب الماركسي المثقف، والقيادات العمالية، وكان له اتصال بالحلقات الماركسية، ولجان أنصار السلام التي كانت مكونة من مصريين وأجانب قبل الحرب الثانية وخلال الثلاثينيات، ومارس نشاطه الثقافي من خلال مجلة الفجر الجديد، ولجنتين لنشر الكتب؛ هما: دار القرن العشرين، ولجنة نشر الثقافة الحديثة، وقام برئاستها هليل شفارتز سنة: (١٩٤٢م).

ب - **منظمة أسكرا**: وأسكرا لفظ رومي، يعني بالعربية: الشرارة، وكان لينين قد أسمَى به صحيفة أصدرها الحزب البلشفي في أوائل القرن العشرين، وهي كانت تمثل مجموعة من المثقفين يهتمون بالدراسة والتثقيف من خلال الصلات الشخصية لا من خلال العمل الجماهيري[٧].

جـ - **الحركة المصرية للتحرر الوطني**: وهي نشأت أساسًا من تنظيمين ماركسيين؛ هما: « عصبة الماركسيين »، و « تنظيم شعوب وادي النيل »، وكانت أكثر ارتباطًا بالواقع

---

(١) د. محمد عبد اللّـه عنان: المذاهب الاجتماعية الحديثة (ص ١١١) وما بعدها.

(٢) راجع: د. محمد ماهر قدسي: تطور الفكر الكلامي في بلاد الشام منذ مطلع القرن الرابع عشر الهجري قضايا معاصرة (ص ١١٠) وما بعدها، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

(٣) راجع: عبد الستار الراوي: خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى، ضمن مجموعة أبحاث: « الفكر الفلسفي العربي المعاصر » (ص ١٨) وما بعدها، بيت الحكمة، بغداد (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، وراجع: أحمد عباس صالح: التفاصيل الكاملة للمحادثات الرسمية بين الاتحاد الاشتراكي العربي والوفد العراقي والوفد الجزائري، مجلة الكاتب عدد مايو (١٩٦٥م).

(٤) راجع: طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٤٥) وما بعدها.

(٥) راجع: سمير أمين: المغرب العربي الحديث (ص ١٣٣ - ١٤٤ - ٢٣٥).

(٦) راجع: د. محمد الخير عبد القادر: نشأة الحركة الإسلامية الحديثة في السودان (١٩٤٦م - ١٩٥٦م)، (ص ٥٥) وما بعدها، الدار السودانية، الخرطوم (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ود. حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ - ١٩٨٥م)، (ص ٥٠) وما بعدها، ط٢، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، الدار السودانية، الخرطوم.

(٧) انظر: طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٨٢، ٨٣).

المصري وعناصرها من الطلاب والمدرسين ذوي الأصول الفقيرة. وقام برئاستها هنري كورييل سنة: (١٩٤٢م)[١]. وامتد تأثيرها إلى السودان من خلال الطلاب الجامعيين[٢].

وقد امتد تأثير التنظيمات الشيوعية إلى الأحزاب المصرية؛ حيث تكونت في حزب الوفد « الطليعة الوفدية » التي تكونت كتشكيل للشباب التقدمي داخل الوفد، وأفرغت في سياسته مضمونًا اجتماعيًّا ثوريًّا، واتصلت بالتنظيمات الماركسية، وخاصة تنظيم طليعة العمال والفلاحين[٣]، وكذلك حدث تقارب بين الحركة الشيوعية والحزب الاشتراكي الذي ساند الحركة الشيوعية وأفسح المجال لنشر الموضوعات المتعلقة بـ « الاشتراكية العلمية »، ورحب بصحيفة الكاتب المعبرة عن حركة أنصار السلام عندما صدرت[٤].

أما في المغرب العربي « مراكش »؛ فقد ارتبطت نشأة الفكر الشيوعي بالحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يتبنى مواقف أُممية صريحة؛ حيث تأسس في المغرب الحزب الشيوعي المراكشي بعد إعلان الحماية الفرنسية سنة (١٩١٢م)، وقد سبقه تكوين مجموعات عمل سرية اتخذت من المطالبة بحقوق العمال المغاربة، والحقوق النقابية أُسسًا للنضال الوطني، وكذلك التذكير تحت ضغط الحزب الشيوعي الفرنسي بالمطامع الأمريكية في مراكش[٥]، واستمر هذا الحزب يمثل المعارضة في المغرب، وتغير اسمه إلى حزب التحرير والاشتراكية منذ عام (١٩٦٧م)[٦].

هذا فيما يخص وفود الفكر الشيوعي إلى العالم العربي وخاصةً مصر، والمغرب، وتشكله في صورة تنظيمات وأحزاب؛ فما هي الصورة المعاصرة اليوم التي نستطيع أن نلمس من خلالها آثار وامتدادات هذه التنظيمات الشيوعية، التي ألغيت بوصفها تنظيمات؛ ولكنها بقيت كأفكار وشخصيات لها تجاربها الفكرية، وبرامجها الأيديولوجية؟

في الربع الأول من النصف الثاني من القرن العشرين ألغيت التنظيمات الشيوعية، وبقيت الأفكار التي ساعد على بقائها تبني النظام الحاكم للفكر الاشتراكي في مجال

(١) انظر: السابق (ص ٨٣)، وانظر له أيضًا: شخصيات وقضايا معاصرة (ص ٢٣٦)، (٢٠٠٢م)، دار الهلال، القاهرة.

(٢) انظر: محمد الخير عبد القادر: الحركة الإسلامية في السودان (ص ٥٧) وما بعدها.

(٣) انظر: البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٢٢٠) وما بعدها.

(٤) انظر: السابق (ص ٤٠٢).

(٥) انظر: سمير أمين: المغرب الحديث (ص ١٣٦).

(٦) انظر: السابق (ص ١٤٤، ١٤٥).

الاقتصاد، وحدثت في هذه الفترة عمليات المقاربة بين الإسلام والنظام الاشتراكي الاقتصادي، وكان عمل هذه المقاربات في النظام الاقتصادي، مع إنكار الجانب العقائدي لدى الشيوعية الذي يتمثل في الموقف من الأديان، ومن نماذج هذه المقاربات قول أحد المنظرين للفكر الاشتراكي في ضوء الإسلام: « نحن المسلمين ننظر إلى الشيوعية من جهات ثلاث: كعقيدة ذات فلسفة مادية تنكر الروح وما وراء المادة، وهي في ذلك تختلف عن الإسلام في أسسها، ولا يمكن أن تلتقي معه في عقيدته وفلسفته.. كنظام اقتصادي اشتراكي يسعى إلى تحقيق العدالة بين طبقات الشعب، ويمنع تحكم المال، ووسائل الإنتاج في العمل والعمال، جواب الإسلام على الشيوعية في هذه الناحية: أنه وضع نظامًا اشتراكيًّا واضح المعالم مستقلًّا عن الشيوعية، وعن الاشتراكية، وعن الرأسمالية، وهو في ذلك لا يحارب الشيوعية في كل اتجاهاتها ولا يقرها في كل اتجاهاتها.. »[١].

وشاع في فترة الحكم الناصري غلو كثير من الكُتَّاب في عمليات المقاربة؛ بل المواءمة بين الإسلام والنظام الاشتراكي، وتوجهت عمليات المقاربة إلى الآيات القرآنية المرتبطة بالمال، والكسب، والإنفاق[٢]، وكذلك إلى سيرة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين رضي اللَّـه عنهم[٣].

ولا شك في أن هذه المقاربة بين نظام وضعي وافد - سواء أكان اشتراكيًّا أم رأسماليًّا - ورسالة إلهية، مقاربة باطلة؛ لأن النظام الاقتصادي الإسلامي المستنبط من القرآن والسنة له ذاتيته الخاصة التي يتفرد بها[٤]؛ غير أنه من الآثار الإيجابية التي كانت رد فعل تجاه عمليات المقاربة بين الإسلام والاشتراكية؛ ظهور مؤلفات تجديدية تعتبر امتدادًا وتطويرًا إبداعيًّا للفكر الاقتصادي الإسلامي؛ حيث تميز عام (١٩٥١م) بصدور كتابات للتيار الإسلامي تحاول توضيح الموقف الفكري من

---

(١) مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام (ص ٤٨)، ط٢، (١٩٦٠م)، دمشق.

(٢) انظر: السابق (ص ٢٤) وما بعدها.

(٣) راجع مثلًا: محمود شلبي: اشتراكية محمد (١٩٦٢م)، واشتراكية أبي بكر (١٩٦٣م)، اشتراكية عمر، (٢/٢)، (١٩٦٤م)، اشتراكية عثمان (١٩٦٥م)، اشتراكية علي (١٩٦٦م)، وكلها طبعت بالقاهرة.

(٤) راجع: د. محمد شوقي الفنجري: ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي، ط٢، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

القضايا السائدة[١]، وقد ازدهر مجال علم الاقتصاد الإسلامي؛ في العصر الحاضر، وأصبح مجالًا مهمًّا في حقل الدرس الاقتصادي المعاصر[٢].

غير أنه في فترة ما بعد الحكم الناصري، ومرور فترة السادات (١٣٣٧ - ١٤٠١هـ/ ١٩١٨ - ١٩٨١م)؛ كالحلم الخاطف الذي انتهى سريعًا على أيدي بعض الجُهّال، نضجت الكتلة الليبرالية الماركسية في الجامعات المصرية، والمؤسسات الحكومية الثقافية محملة بفكر جيل الرواد المبشر بمشروع نهضة ليبرالي ماركسي مناهض للمشروع الإسلامي في المشرق والمغرب، حتى يمكن القول: إن من إفرازات الحركة الشيوعية التي بدأت في النصف الأول من القرن العشرين؛ ما يوجد في الساحة الفكرية بالعالم الإسلامي من مشروعات نهوضية ماركسية؛ مثل: مشروع حسين مروّة[٣]، ومشروع محمد أركون[٤]، ومشروع أدونيس[٥]، ومشروع حسن حنفي[٦]، ومشروع نصر أبو زيد[٧]، ومشروع عبد اللّـه العروي[٨].. وهم على الرغم من اتفاقهم على الأصول الفلسفية، إلا أن كلًّا منهم يجتهد في تجديد تطبيق تلك الأصول على دراسة التراث الإسلامي من منظور ماركسي، يضاف إليه الفكر

---

(١) مثل: الشيخ محمد الغزالي: الإسلام والمناهج الاشتراكية، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، العدالة الاجتماعية في الإسلام، معركة الإسلام والرأسمالية، ود.عبد القادر عودة: الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية، وكلها طبعت بالقاهرة (١٩٥١م).

(٢) راجع: د. محمد شوقي الفنجري: المذهب الاقتصادي في الإسلام: « هل في الإسلام مذهب اقتصادي معين يقف في وجه الاقتصاديات الوضعية، وإذا كان الرد بالإيجاب؛ فما هي معالم المذهب وأصوله وكيف يسود؟ » (ص ٢٣) وما بعدها، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٦م).

(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (١٩٧٨م، ١٩٧٩م)، بيروت، دار الفارابي، ٢ مج.

(٤) راجع له مثلًا: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (١٩٩٦م)، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط١، (٢٠٠١م)، دار الطليعة، بيروت ، والعلمنة والدين: ط٢، (١٩٩٣م)، دار الساقي، بيروت.

(٥) أدونيس: (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، ط٤، (١٩٨٦م)، دار العودة، بيروت.

(٦) من العقيدة إلى الثورة: مدبولي، القاهرة، د. ت.

(٧) راجع له مثلًا: مفهوم النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م)، نقد الخطاب الديني: ط٣، (١٩٩٥م)، مدبولي، القاهرة، الاتجاه العقلي في التفسير: ط٣، (١٩٩٦م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء.

(٨) راجع له مثلًا: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط١، (١٩٨٣م)، دار التنوير، بيروت، والأيديولوجية العربية المعاصرة، ط١، (١٩٩٤م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٢، (١٩٩٨م).

الحداثي الغربي المعاصر ومناهجه؛ مثل: الأنسنة والهرمنيوطيقا[1].

وفي تلك التموجات الفكرية التي شهدها النصف الأول من القرن العشرين، وامتدت آثارها إلى النصف الثاني من القرن نفسه، نشأ الدكتور محمد عمارة في هذا المجال الفكري والاجتماعي بمصر، ونشأ الدكتور محمد عابد الجابري - كذلك - في المغرب؛ فما هي المؤثرات الثقافية والاجتماعية التي نشئا فيها؟ وما الموقع الفكري الذي اتخذاه؟ وما المشروع الذي دَعوا إليه؟ هذا ما أحاول الإجابة عنه - بمشيئة اللّـه - في الصفحات القادمة، مع مراعاة أبعاد مفهوم المشروع الحضاري كما أنتهيت إليها في التمهيد، وكذلك مراعاة المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها كلٌّ من المفكريْن نموذجي الدراسة.

* * *

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

أثر التجربة الفكرية لدى محمد عمارة على مشروعه النهضوي

كان للأحوال الاجتماعية والفكرية في مصر خلال القرن العشرين، أثرها في التكوين الفكري للدكتور محمد عمارة؛ حيث تقلبت به تموجات الفكر والسياسة، خلال تجربة جعلت من جهوده العلمية على مستوى الفكر والممارسة يتكون من خلالها مشروع فكري للنهضة الحضارية، كرَّس خبرته الفكرية والسياسية في بنائه. وفي هذا الجانب من الدراسة تحليل العوامل المؤثرة في تكوين شخصيته العلمية ومشروعه الفكري.

أولًا: العوامل الاجتماعية:

ولد محمد عمارة مصطفى عمارة، في ٨ ديسمبر (١٩٣١م) بقرية صروة، مركز قلين، محافظة كفر الشيخ[١]، وهو يحكي أنه نشأ في بيئة اجتماعية؛ لأسرة فلاحية تعمل بالزراعة وتمتلك قدرًا محددًا من الأرض[٢]؛ ويقول: « بحكم النشأة في محافظة كفر الشيخ وكانت تقع تحت سيطرة لصوص الإقطاع، ومظالم الممارسات الإقطاعية كانت أغلب قُراها وأرضها تابعة للخاصة الملكية، وأسر إقطاعية في هذا المناخ تفتح وعيي السياسي، وشهيتي في المعارضة ضد هذا الظلم الإقطاعي »[٣].

وقد كان للنبوغ المبكر بعد فترة التعَلُّم بالكتاتيب[٤]، أثره في الحياة الاجتماعية لـ: محمد عمارة؛ حيث صعد المنبر، وقام بإمامة الناس في الصلاة في المرحلة الابتدائية الأزهرية، التي التحق بها في سن متأخرة، وكانت فترتها آنذاك أربع سنوات، مما جعل الناس في قريته يهتمون به، ويشجعونه على مواصلة نشاطه

---

(١) انظر: تقويم دار العلوم (٢/ ٥٣٢)، ومجدي رياض: رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة (ص ٥٠)، ط١، (١٩٨٩م)، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، وهو عبارة عن حوار صحفي في صورة سؤال وجواب.

(٢) السابق (ص ٥٠).

(٣) السابق (ص ٦٤، ٦٥).

(٤) السابق (ص ٥٢).

العلمي والدعوي[١].

وقد كان لهذا الإطار الاجتماعي أثره في إلحاح قضية العدل الاجتماعي، والبحث عن الحلول لمشكلة الإقطاع التي كانت مسيطرة على المجتمع المصري الذي نشأ فيه[٢]، مما جعله يعجب بأي اتجاه يطرق هذه القضية[٣]، وقد غلبت الأفكار الماركسية المتخفية تحت شعارات: العدل، والمساواة، والاشتراكية، على الأفكار الإسلامية التي ضَعُفَت المؤسسات الإسلامية؛ مثل الأزهر؛ ودار العلوم عن مقاومتها - آنذاك - حيث لم تقدم البدائل، والحلول التجديدية الإسلامية الخالية من عمليات المقاربة وغلو الليبرالية والماركسية إلا في مرحلة متأخرة كما سبق أن أشرت.

ثانيًا: العوامل الثقافية:

التحق عمارة عند تفتح وعيه التعليمي بالكُتَّاب لحفظ القرآن، وتَعَلُّم قواعد الحساب، والإملاء، وتنقل بين عدة كتاتيب[٤]، التحق بعدها بمعهد دسوق الابتدائي الأزهري سنة (١٩٤٥م)، حصل من خلاله على شهادة الابتدائية سنة (١٩٤٩م)[٥].

وكان من العوامل المؤثرة في شخصية عمارة بجانب القرآن الكريم، والمناهج التي درسها بهذه المرحلة، أحد مدرسي اللغة العربية بالمعهد الابتدائي: (محمد كامل الفقي)؛ حيث كان من ذوي الاهتمامات السياسية، ومن أعضاء حزب الوفد، ومتابع للصحف والمجلات التي كان يقرأ افتتاحياتها لتلاميذ المعهد، ويشجعهم على الاطلاع ومتابعة الصحف والمجلات[٦].

وكان للمكتبة الخاصة أثر كبير في التكوين الثقافي؛ حيث توفي أحد أبناء قرية عمارة، وكان من المتخرجين في الأزهر، وأديبًا وقارئًا مثقفًا، ولديه مكتبة كبيرة؛ فاشترى عمارةُ من ورثته هذه المكتبة، وكانت تحوي أربعة آلاف كتاب في فروع متعددة: (أدب - تاريخ - فلسفة - اجتماع - فقه - نحو... إلخ)، والعديد من عيون

---

(١) انظر: مجدي رياض: رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة (ص ٥٢) وما بعدها.

(٢) راجع: أنور عبد الملك: نهضة مصر، تكوُّن الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر (ص ٢٤، ٢٥، ٩٠)، (١٩٨٣م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣) رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة (ص ٧٦) وما بعدها.

(٤) السابق (ص ٥١).

(٥) السابق (ص ٥٣).

(٦) انظر: السابق (ص ٥٤) وما بعدها.

المجلات العربية؛ منها النسخة الأصلية من مجلة العروة الوثقى، وانشغل بقراءة الكتب في هذه السن المبكرة، وواصل بعدها متابعة الصحف والمجلات[١].

وفي عام (١٩٤٩م)، التحق عمارة بالمرحلة الثانوية الأزهرية بمعهد طنطا، وشارك في هذه المرحلة، في التيارات السياسية، والنشاط الثقافي، وكان خطيبًا لاتحاد الطلاب، الذي كان من أهم مطالبه: تطوير المناهج الدراسية، وتَعلُّم اللغات الأجنبية، ودخول كليات الجامعة العامة[٢].

وفي عام (١٩٥٤م)، التحق عمارة بكلية دار العلوم، التي كانت لا تقبل من الأزهر إلّا الحاصلين على مجموع، وبامتحان تحريري وشفوي[٣]، ولا شك في أن مرحلة الدراسة بدار العلوم قد تركت أثرًا كبيرًا في التكوين الثقافي لديه من خلال منظومة التعليم الشاملة لفروع العلوم الإسلامية المتعددة، إلّا أن انخراط عمارة في العمل السياسي مع التيار اليساري، كان سببًا في اعتقاله خمس سنوات ونصفًا، أثناء فترة اعتقالات التيار اليساري، والحركة اليسارية في مصر، مما كان سببًا في تأخُّر تخرجه حتى عام (١٩٦٥م) كما سيأتي تفصيله في هذا المبحث.

حصل عمارة على الليسانس بعد خروجه من المعتقل سنة (١٩٦٥م)، التحق بعدها بالدراسات العليا في قسم الفلسفة الإسلامية؛ حصل خلالها على الماجستير، وكان موضوعه: (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، في ضوء تحقيق سبع رسائل في العدل والتوحيد) سنة (١٩٧٠م)، ثم حصل بعد ذلك على الدكتوراه، وكان موضوعها: (نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة) سنة (١٩٧٥م).

هذا وإن دار العلوم - بوصفها مشروعًا ثقافيًّا إصلاحيًّا له فلسفة في معالجة قضايا النهضة، ومنهج وسطي في الإصلاح - كان فيها في هذا التاريخ علماء كبار التحم بهم عمارة وتأثَّر بهم وأفاد منهم، وخاصة الأستاذ الدكتور محمود قاسم[٤]، مشرفه على

---

(١) انظر السابق (ص ٨٧، ٨٨). (٢) انظر السابق (ص ٨٩).

(٣) انظر السابق (ص ٥٨).

(٤) من مفكري دار العلوم، ومن كبار أساتذتها العظماء في مجال الفلسفة الإسلامية، الذين كونوا مدرسة فكرية متميزة في الفكر الإسلامي المعاصر، تتسم بالوسطية والروح الإصلاحية، والانفتاح الثقافي في مختلف الاتجاهات بروح نقدية محافظة ملتزمة بأصول الإسلام عقيدة وشريعة، ومجددة في مناهج دراستها بعيدًا عن غلو العَلمانية، وجمود وعنف الجماعات الطائفية. وولد هذا العالم في ٣ يوليه (١٩١٣م) بكفر دنوهيا، مركز =

رسالتي الماجستير والدكتوراه، الذي يرجع إليه الدور الأكبر في غرس النزعة العقلية، والروح النقدية لدى تلميذه عمارة[1]، رغم عدم ذكر عمارة لهذا الجانب في حواراته، خاصةً وأنه كان لسعة صدر الدكتور قاسم، وإيمانه بحرية الرأي أثرهما في إفساح المجال لتلميذه كي يعبر عن آرائه التي كان متأثرًا فيها بالمنهج الماركسي وقتذاك.

ثالثًا: العوامل الفكرية والسياسية:

السياسة أساسها الفكر؛ فهي ممارسة تطبيقية له، وقد تطورت الاتجاهات الفكرية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، وكان للشيوعية أثرها في هذا التطور – كما سبق بيان ذلك – على الأحزاب السياسية، والنقابات، والاتحادات الطلابية، ففي عام (١٩٤٨م) بدأ عمارة يتابع جريدة: (مصر الفتاة) الناطقة بفكر، وسياسة حزب مصر الفتاة، والذي تحول إلى الحزب الاشتراكي في أواخر عام (١٩٤٩م)[2]. وانضم في العام نفسه إلى الحزب وجريدته، وكتب فيه أول مقالاته عن القضية الفلسطينية، ونقد الأوضاع السياسية، والاجتماعية السائدة آنذاك[3]، ومما رجّح لديه كفة الانضمام إلى حزب مصر الفتاة دون الاتجاهات الأخرى أن هذا الحزب كان « على أبواب التحول إلى حزب مصر الاشتراكي الديمقراطي، فكانت الأفكار الديمقراطية تأخذ مكانها، وكان الحزب يمزج الفكر الاشتراكي بالفكر الإسلامي؛ فامتزجت لديه النزعة الوطنية التحريرية، والنزعة الاجتماعية مع نزعة الانتماء الإسلامي، مما رجّح كفة مصر الفتاة على الإخوان »[4].

هذا على المستوى الحزبي السياسي، أمّا على مستوى التنظيمات فقد كان عمارة على صلة وثيقة بالحركة الشيوعية، وخاصة تنظيم الحركة الديمقراطية للتحرر

= الزقازيق، محافظة الشرقية، و توفي في ٢٩سبتمبر (١٩٧٣م).

(١) انظر: د. حسن الشافعي: محمود قاسم والدراسات الكلامية في مصر، ضمن مجموعة أبحاث الكتاب التذكاري: « محمود قاسم الإنسان والفيلسوف »، إشراف: د. حامد طاهر (ص ٢٣٥)، سنة (١٩٩٢م)، مكتبة الأنجلو، القاهرة.

(٢) وهذه الجريدة كانت تروج للمبادئ الفاشية والنازية، راجع: د. عبد العظيم رمضان: مصر في عصر السادات (ص ٣٢)، ط١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، مدبولي، القاهرة، وطارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٢٩٢).

(٣) انظر: مجدى رياض: رحلة في عالم (ص ٦٥، ٦٦).

(٤) انظر السابق (ص ٦٧).

الوطني، وحركة أنصار السلام؛ ففي الأربعينيات والخمسينيات « كانت الحركات الماركسية تركز أساسًا على قضية العدل الاجتماعي، وهذه الميزة جعلت لها جاذبية كبيرة، وكانت تحدث حالة انبهار لكل من يتطلعون إلى العدل الاجتماعي، ويخوضون معارك ومشكلات ضد رموز الإقطاع والاستغلال »[١].

لهذا كان عمارة من الشخصيات القيادية بحركة أنصار السلام التي قدرت دوره في النضال ضد الإقطاع، وفي الحركة الطلابية، ومجال الفكر، غير أنه يؤكد على أن ارتباطه بها كان ارتباطًا سياسيًا، يركز على قضية العدل الاجتماعي، وكان هذا التيار هو الوحيد العامل في مصر في هذا الاتجاه[٢]، وكذلك الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني هي في رأي عمارة: من أكثر التنظيمات الماركسية فاعليةً، وارتباطًا بالجماهير، وأكثرها قدرة على إعطاء شعارات وتوجيهات مقبولة من الحركة التقدمية، ومن جماهير اليسار في مصر[٣].

ولم يقتصر عمارة على مجرد المشاركة السياسية، أو الدفاع عن قضية العدل الاجتماعي التي هي محور اهتمامه، بل إنه قام بتطبيق فلسفة الحزب الاشتراكي التي تقوم على « المزج بين الفكر الاشتراكي والفكر الإسلامي »[٤]، وفلسفة الحركة الديمقراطية للتحرر التي تهدف إلى إبراز « ثورية الإسلام »[٥].

نماذج من التصورات الماركسية لدى عمارة:

من خلال الاستقراء لمؤلفات (عمارة) لاحظت أنه في مؤلفاته في الستينيات، والسبعينيات، وبدرجة أقل في الثمانينيات، متأثر بوضوح بالتصور الماركسي في تفسير التراث الإسلامي، وتحليل أحداث عصر الإسلام الأول، فلم يقف التأثر عند مجرد الاهتمام بقضية العدل الاجتماعي رغم الاختلاف العميق بين التصور الإسلامي، والتصور الماركسي؛ بل إن الإنتاج الفكري لعمارة ظل على مدى ثلاثة عقود يصب في هذا الاتجاه: تطبيق المنهج الماركسي على التاريخ الإسلامي، وخاصةً عصر النبوة والخلفاء الراشدين، كما ستأتي أمثلة لذلك.

(١، ٢) انظر: مجدي رياض: رحلة في عالم (ص ٧٦).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٧). (٤) انظر: السابق (ص ٦٧).

(٥) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (ص ٤٣٠).

وبهذا تجاوز عمارة مرحلة الاطلاع على الفكر الماركسي وممارسته، إلى مرحلة التنظير الفلسفي، وبتعبيره هو: « كنت دائمًا أبحث عن الخيوط التي تربط بين العدل الاجتماعي الإسلامي، وبين المذاهب الاجتماعية الوضعية والبشرية.. كنت أشعر بأن هناك نسبًا ما، أو خيوطًا ما، تربط بين العدل الاجتماعي كموقف إسلامي، والمذاهب الاجتماعية التي تتبنى هذه القضية في الفكر الوضعي »[1].

ويعترف عمارة - كذلك - بالتأثُّر بالمنهج الماركسي الذي غبَّش تكوينه الثقافي الإسلامي في الأزهر ودار العلوم، وخاصةً في سلسلة مؤلفاته المعروفة بـ« العرب يستيقظون »؛ وهي ثلاثة أجزاء: (فجر اليقظة القومية، والعروبة في العصر الحديث، والأمة العربية وقضية الوحدة)[2]؛ حيث قام فيها بتطبيق نظرية المراحل الخمس التي هي من أسس النظرية الماركسية.

هذا، ولما كان الإتيان بكل الموضوعات التي تأثَّر فيها عمارة بالتصورات الماركسية يضيق بها هذا الموضع من البحث، فضلًا عن أن صاحبها قد تراجع عنها- كما سيأتي بيانه - فإني سأقتصر على إيراد بعض النماذج لهذا التأثُّر:

تقوم النظرية الماركسية على أساس أن التاريخ خمسة أشكال يمر بها المجتمع، وتحكمها أربعة قوانين: (الترابط، الحركة، التطور، التناقض)، والأشكال التي يمر بها المجتمع عبر هذه القوانين: (المشاعية البدائية، نظام الرق، الإقطاع، الرأسمالية، الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية الممهدة للشيوعية)[3]، والانتقال بين مرحلة وأخرى يحكمه طابع الصراع الطبقي.

وقد اتخذ د. عمارة هذا المنهج وطبقه على المجتمع الإسلامي بما في ذلك مرحلة عصر النبوة، والخلفاء الراشدين، مع عدم اعتباره لمرحلة الشيوعية البدائية؛ لأن العالم العربي في نشأته بالجزيرة العربية لم يمر بها. ففي طليعة مؤلفاته: « سلسلة العرب يستيقظون »، والتي صدرت منذ عام: (١٩٦٦م) في ثلاثة أجزاء على مدار أربع طبعات

---

(١) انظر: مجدي رياض: رحلة في عالم الدكتور عمارة (ص ٨٨، ٨٩).

(٢) راجع: د. محمد عمارة: سلسلة العرب يستيقظون، ط٤، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، دار الوحدة، بيروت (٣مج).

(٣) د. أحمد العوايشة: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ (ص ١٨٨)، ط١، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، دار مكة، مكة المكرمة.

متتالية، ذهب فيها عمارة إلى أن المجتمع العربي تطور على مدار خمس مراحل؛ وهي: « أن التفسير العلمي للتاريخ يؤكد أن المجتمع الإنساني قد مر منذ وجوده حتى الآن بخمس مراحل تاريخية.. مرحلة المشاعية البدائية.. مرحلة العبودية.. مرحلة الإقطاع - مرحلة الرأسمالية.. مرحلة الاشتراكية - تلك هي المراحل التاريخية التي تعاقبت على ظهور الكوكب الأرضي الذي يعيش عليه الإنسان »[١].

ومرحلة الدعوة الإسلامية في مكة؛ هي في رأي عمارة - في تلك الفترة - كانت: ثورة عربية، وهي أقرب إلى مرحلة الاشتراكية في قانون المراحل السابق ذكره، أمَّا مرحلة الإقطاع؛ فهي في المجتمع الإقطاعي العربي في عصر الإمبراطورية الإقطاعية العربية؛ وهو يقصد بها عصر الخلفاء الراشدين[٢].

وكان من آثار الوباء الماركسي في فكر عمارة اندفاعه إلى تطبيق النظرية الماركسية التي لا تعتد بالدين، على طريقة تولي السلطة في عصر الخلفاء الراشدين، ووصفها بأنها صراع وليس مجرد خلاف في الرأي؛ فمجلس السقيفة كان صراعًا، والستة المرشحون من أبي بكر كان جدلًا، وتولية عثمان كانت صراعًا[٣]. لماذا؟ لأن النظرية المادية في تفسير التاريخ تؤدي إلى هذا، غير أن القرآن الكريم يُعْلي من شأن الصحابة.

رابعًا: التحول من التأثُّر بالمنهج الماركسي إلى المنهج الإسلامي، ونقد الماركسية:

أُصيب كثيرٌ من المثقفين والكُتَّاب العرب في حقبة الخمسينيات والستينيات بالأفكار الماركسية، ومناهجها المادية، وانتشر فكر المقارنات، والمقاربات بين الإسلام والماركسية، وتجاوزت المقاربة بين النظام الاقتصادي الإسلامي والفكر الماركسي - كما سبق بيانه - إلى تبني أصول المنهج الماركسي على مستوى الفكر والممارسة، فتكوَّن اتجاه عربي[٤] ماركسي طبَّق المادية الجدلية والتاريخية، في تحليل نشأة الدين

---

(١) د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية (ص ١٦) - (الجزء الأول من: العرب يستيقظون) ط٤، دار الوحدة، بيروت (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، والقومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب (ص ١٢)، ط٢، (١٩٥٨م)، دار الفكر، القاهرة.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية (ص ٨١ - ٨٧، ٨٨).

(٣) انظر: د. عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم (ص ٦٩)، ط٤، دار الشروق (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

(٤) انظر (ص٤٨) وما بعدها من هذا التمهيد، وراجع: د. محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (ص ٤٨) وما بعدها، ط٣، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، مدبولي، القاهرة.

والمجتمع في الإسلام، وكذلك تحليل عصور التاريخ الإسلامي؛ وهو اتجاه متطور من اتجاه أصل هو: اتجاه الدارونيين[١] العرب؛ أمثال: شبلي شميل، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر[٢]، وإن كان هؤلاء يدعون إلى التغريب الكامل والقطيعة مع الدين بما يؤدي إلى إنكاره؛ فإن الاتجاه المتطور عنهم يعترف ضمنيًّا بالدين، ولكن في إطار الفكر الماركسي ومنهجه المادي، والفرق بين الدارونيين العرب « الاشتراكية العلمية »، والماركسيين العرب في الموقف من الدين، هو أن الدارونيين ينكرون الدين صراحة، أمَّا الماركسيون؛ فيعترفون به وبنشأته من وجهة نظرهم الجدلية، كما سبقت الإشارة إلى أعلام هذا الاتجاه[٣].

هذا وقد كان المناخ الثقافي والاجتماعي والسياسي في أواخر سنة: (١٩٧٨م)، ومطلع (١٩٧٩م) « يضج بالأسئلة حول الإسلام، الثورة، والدين، والسياسة، والتقدم، والرجعية، والتراث، والماركسية، والثورة الإيرانية، والإخوان المسلمين، والشيوعية، وكانت كتابات الطيب، تيزيني وحسين مروة، وحسن حنفي، وأدونيس، ومحمد عمارة، ومحمد عابد الجابري وآخرين تترى »[٤].

ولا شك في أن الذي جعل محمد عمارة في مصاف مفكري الحركة الماركسية هو مؤلفاته في مرحلة ما قبل التحول، وخاصةً سلسلة العرب يستيقظون التي سبقت الإشارة إليها، وغيرها من المؤلفات التي تسير في هذا الاتجاه[٥].

وفي خلال الربع الثاني من النصف الثاني من القرن العشرين كان من الظواهر الفكرية والثقافية؛ ظاهرة التحولات الفكرية[٦]؛ من تبني المناهج العَلمانية الليبرالية

---

(١) الداروينية تتمة الماركسية على خط التطور؛ لأنه إذا كان داروين مكتشف تطور الطبيعية العضوية، فإن ماركس مكتشف قانون تطور المجتمع الإنساني، انظر: چورج بوليتز، أصول الفلسفة الماركسية (ص ٤٠٢)، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير (ص ٩٧) وما بعدها، ط٢، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الشروق، القاهرة.

(٣) انظر (ص٤٩، ٥٠) من هذا التمهيد.

(٤) نبيل سليمان: الماركسية والتراث العربي الإسلامي (ص ٩ - ١٩ - ٢٣)، ط١، دار الحوار، سورية (١٩٨٨م).

(٥) مثل: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، (١٩٧٢م)، والعروبة في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، القاهرة (١٩٦٧م).

(٦) راجع: د. السيد رزق أحمد الحجر: اضمحلال المشروع العَلماني للنهضة، ضمن: أبحاث ومناقشات: =

والماركسية، إلى تبني المنهج الإسلامي في مشروع النهضة الحضارية، وكان أكثر هذه التحولات ممن كانوا متأثرين بالمنهج الماركسي؛ ومن أبرزهم: المستشار طارق البشري[1]، والدكتور محمد عمارة.

هذا ولم يكن تحول عمارة عن الماركسية مفاجئًا، ولكنه تطور من مرحلة إلى أخرى خلال تجربة فكرية تبدت ملامحها الأولية أثناء فترة الاعتقال مع التيار الماركسي؛ فهو يقول: « بالرغم من أن الإلحاد لم يكن قضية مطروحة بشكل كبير ومحسوس في الحركة الماركسية بمصر، أحسست في فترة الاعتقال أن النظر إلى التدين والمتدينين، هو نظر إلى أناس رجعيين ومتخلفين، وليسوا على مستوى التفكير العلمي والتقدمي.. إنها نفس نظرة الغرب، رغم اختلاف المشارب والظروف.. »[2].

وتطورت مرحلة الإحساس إلى الاختمار والوعي من خلال مقارنة الأنساق الحضارية بين الإسلام، والفكر الغربي الليبرالي والماركسي؛ وذلك من خلال التدرج الآتي:

١ - التعمق في الاطلاع على تاريخ الحركة الشيوعية في مصر واكتشافه أن دخول هذا الفكر كان بواسطة عناصر يهودية ليست بعيدة عن الولاء للمشروع الصهيوني، مما جعله يتساءل: لماذا كان موقف الحركات الماركسية إبان نشأة إسرائيل، مع قرار التقسيم؟ وهل يؤدي التغريب إلى التبعية دون أن يدري الإنسان ويعي؛ فيقف تبعًا لموقفه المتغرب، في الموقع الذي لا يرضاه لنفسه، لو كان لديه الوعي الكامل بأبعاد الموقف؟[3].

٢ - وكان السؤال الأساسي في مرحلة الاختمار: « هل من المفيد ومن الصواب لإنسان له مثل هذا الموقف الفكري والتكوين الديني الذي اكتمل ونضج منذ فترة مبكرة من حياته؛ هل هذا هو موقعه الطبيعي؟ التوافق والعمل المشترك

= الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة (ص ١٦٥).

(١) راجع: طارق البشري: شخصيات مصرية، (ص ٨٠) وما بعدها - ليلى بيومي: البشري يتحدث عن رحلته وتحوله من العلمانية إلى الإسلام (ص٤٩)، ملحق مجلة المختار الإسلامي، عدد (١٨٢)، فبراير (١٩٩٨م)، القاهرة.
- د. محمد مورو: طارق البشري شاهد على سقوط العلمانية (ص ٣) وما بعدها، دار الفتى المسلم، القاهرة، د.ت، د. محمد حافظ دياب: الإسلاميون المستقلون (ص ١٨، ١٩)، سنة: (٢٠٠٥م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) مجدي رياض: رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة (ص ١٠١).

(٣) السابق (ص ١٠٢).

مع الماركسيين؟ »[١].

كانت هذه المرحلة (في الستينيات)، التي بدأت بالإحساس بخطورة هذا الفكر على المستوى الاعتقادي، ثم اختمارها من خلال المقارنة بين الأنساق الحضارية، وصولًا إلى مرحلة الصراع الثقافي داخل الذات بين تكوين ديني أزهري درعمي، وتكوين ماركسي.

٣ - في خلال السبعينيات كان التحول والمراجعات الفكرية، من خلال تغيير موقعه في العمل السياسي مع التيارات الماركسية، والعودة إلى موقعه الفكري والنضالي والطبيعي من خلال الفكر الإسلامي، وخاصة منهج الإصلاح لدى مدرسة التجديد الديني: الأفغاني ومحمد عبده، وتلاميذه المكونين لفكر مدرسة المنار، **واتخذ ذلك مسارًا إصلاحيًّا تجديديًّا على عدة مستويات كالآتي:**

أ - معالجة القضايا الفكرية التي تحتاج إلى عمق في دراسة الفكر الإسلامي، واطلاع ورؤية للفكر الغربي، وجهد فكري مكثف؛ مما جعله يسهم بتجربته وجهوده في هذا الميدان.

ب - مواصلة المسيرة التي بدأتها مدرسة الإحياء والتجديد الديني التي بدأت مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والإسهام في المشكلات الفكرية، ومحاولة تقديم مشروع حضاري نهضوي للأمة العربية الإسلامية في المرحلة التي تعيش فيها[٢].

جـ - عندما غلبت موجة صعود الفكر العَلماني الليبرالي الماركسي في مصر أواخر الثمانينيات ومطلع التسعينيات، واحتد الهجوم على الفكر الديني، والمشروع الإسلامي للنهضة، كان عمارة من كبار المفكرين في مجال الطرح للمشروع الإسلامي والدفاع عنه ضد التكتل الليبرالي الماركسي[٣]، في المؤلفات، والمناظرات[٤]،

(١) مجدي رياض: رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة (ص ١٠٢).

(٢) انظر: السابق (ص ١٠٣ - ١٠٥).

(٣) انظر (ص ٤٩، ٥٠) من هذه الرسالة.

(٤) راجع: د. محمد عمارة: الحوار بين الإسلاميين والعَلمانيين: (مناظرة في رحاب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سنة (١٩٨٩م)، أدارها: د. فاضل رسول، وشارك فيها د. محمد عمارة، وفهمي هويدي، والمستشار طارق البشري، ود. محمد سليم العوا، د. محجوب عمر، ود. سعد الدين إبراهيم، ود. علي الدين هلال، ومهدي حافظ)، ط (٢٠٠٠م)، نهضة مصر، القاهرة.

=

على أساس أنه: « خبير قديم بالماركسية والماركسيين؛ لغةً وفكرًا وممارسة، وأساليب عمل، وأنماط علاقات »[١]، وكذلك ليؤكد على أن: « الماركسية كما يعلمها المبتدئون والمتعمقون، وأنا واحد من الذين درسوها، وعاشوا تجربتها النظرية والعملية - قبل ما يقرب من نصف قرن - ترى كما يقول واحد من أساتذتها: أن المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها[٢] »[٣].

وامتدادًا لتطبيق المراجعة الفكرية أوقف عمارة إعادة طبع بعض مؤلفاته التي تأثر فيها بالمنهج الماركسي، وراجع كثيرًا من أفكاره[٤]، بل إنه توجه بخطاب فكري نصح فيه الماركسيين العرب المعاصرين مُبينًا أنه:

« قد كانت له تجربة غنية في المراجعة الفكرية، فبعد أن بدأ ثقافته بالقرآن الكريم، وأسس رؤيته على العلم الديني، وأكرمه اللـه بتجربة روحية، شهد فيها عين اليقين - نعمة من اللـه وفضلًا - شاء اللـه ﷻ، أن يريه الجانب الآخر للصورة، ربما ليؤسس خياره الفكري الإسلامي على « الاجتهاد - المقارن »، وليس على « تقليد الذين لم يروا سوى الموروث ».. وربما ليحمل نصيبه في المنافحة عن الهوية الحضارية الإسلامية، والتميز الثقافي، ومناهضة التغريب، من موقع العالم بخصائص ودقائق

= - مناظرة: مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية، التي عقدت بمعرض القاهرة الدولي الرابع والعشرين للكتاب سنة (١٩٩٢م)، أدار المناظرة: د. سمير سرحان. وطرفها الأول: الشيخ محمد الغزالي، المستشار مأمون الهضيبي، د. محمد عمارة. وطرفها الثاني: د. فرج فودة، د. محمد خلف اللـه - أعدها للنشر: د. صلاح الصاوي، بعنوان: المواجهة بين الإسلام والعَلمانية، ط٢، (١٤٣١هـ/ ١٩٩٣م)، دار الآفاق الدولية.

- د. محمد عمارة: أزمة العقل العربي: مناظرة بين د. فؤاد زكريا ود. محمد عمارة، في الدوحة، ٢٢ ربيع ثان (١٤١٣هـ)، ١٩ أكتوبر (١٩٩٢م)، ط١، نهضة مصر (٢٠٠٣م).

(١) د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (ص ٧).

(٢) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي: مادة مادي، مذهب، القاهرة (١٩٧١م).

(٣) د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (ص ٣٤).

(٤) فمثلًا: تراجَعَ عن المنهج المادي الجدلي في تفسير عصر النبوة والخلفاء الراشدين كما يلاحظ في: الإسلام وفلسفة الحكم (ص ٦٩) (مرجع سابق) إلى المنهج القرآني؛ « لأن عدالتهم الدينية حقائق.. نأخذها من القرآن الكريم، من الآيات المحكمة المتواترة قطعية الدلالة وقطعية الثبوت؛ ولذلك وجب إهدار كل المرويات التاريخية التي تشكك في عدالة الصحابة.. وتعارضها آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن المهاجرين والأنصار، ومبشرة إياهم بالرضا والرضوان.. » هذا إسلامنا « خلاصات الأفكار » (ص ١٥) وما بعدها، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

ومخاطر هذا التغريب، المالك لمفاتيح كسر شوكته.. فكانت الدراسة للماركسية، والمعايشة للتطبيقات اليسارية؛ فأصاب الغبش بعضًا من رؤاه.. فلما كانت مرحلة النضج الفكري، والهداية الإلهية، والإياب الحضاري الكامل، راجع أفكارًا كان قد نشرها، وأوقف إعادة طبع مؤلفات كان قد طبعها »(١).

ولقد جئت بهذا النص على طوله؛ لأنه اعتراف ومراجعة ذاتية أخلص صاحبها في النصح، مبينًا أنه كان على ضلال، وأنه ليبلغ قمة الرضا، والسعادة، والشكر للّـه عندما « يقرأ آيات من القرآن، فيشعر كما لو أنها نزلت له وفيه: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧]، ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ١ - ٤]، ويقول لنفسه وللآخرين: إن الذين لا يراجعون أفكارهم هُم العجزة.. والجبناء.. والموتى.. والجمادات »(٢).

هذا في التجربة الفكرية لدى محمد عمارة، التي كان هدفي من وراء تحليلها إبراز الحقائق التي قررها بنفسه، ولا شك أنها ضرورية في التعرف على أبعاد المشروع الحضاري لديه، من حيث معرفة الثابت والمتحول في آرائه، وتصورات نهضوية إسلامية نقية من آثار التغريب، وتصورات مشوهة بالماركسية تحول عنها؛ بل وحاربها كما سبق بيانه.

وعلى هذا، فإن البحث في مخطط مشروع النهضة لدى عمارة من خلال مشروعه الفكري الكبير يكون من خلال فترة ما بعد التحول، التي يتجلى فيها التصورات التي سارت عليها أفكاره بعد ذلك، ثم التصورات الإسلامية الخالصة من الأثر الماركسي حتى في فترة ما قبل التحول، وبالطبع فما تراجع عنه صاحبه وأوقف طباعته فغير معتبر ضمن المشروع الحضاري لديه، والأحرى الاعتماد على ما استقر عليه رأيه وفكره، مع بقاء النقد والرد والترجيح فيما يمكن الخلاف فيه فكريًّا لا عقديًّا.

والمشروع الحضاري لدي عمارة؛ هو: الإصلاح بالإسلام من حيث ارتكازه على المنهج القرآني، الذي انعكس على موقفه النقدي من المذاهب الفكرية،

---

(١) د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (ص ١٢٥)، ط٢، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الشروق، القاهرة.

(٢) المرجع السابق (ص ١٢٥، ١٢٦).

والتيارات الثقافية، وعلى منهجه التجديدي الذي يعتمد على التجديد الأصولي (من خلال أصول الفقه)، وعلى التجديد الإبداعي التحديثي، وانعكس ذلك على نظريته الاجتماعية على مستوى المجتمع المدني الإسلامي، وعلى مستوى المجتمع العالمي مع نزعة سلفية تجديدية تمثل امتدادًا للاتجاه السلفي التجديدي الشامل لدى الأفغاني ومحمد عبده[1].

وقد كان هذا المبحث يخص عمارة بوصفه نموذجًا لمفكري الاتجاه الإسلامي المعاصرين، أمَّا ملامح الحياة الثقافية لدى الجابري وأثرها على المشروع الحضاري، فستكون دراسته - بمشيئة اللَّـه - في المبحث القادم.

* * *

(١) انظر: د. عبد اللطيف محمد العبد: قضايا من الفكر الإسلامي الحديث (ص ١٠٦) - ط١ - (١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م) - دار الهاني - القاهرة، وانظر له أيضًا: تيارات إسلامية معاصرة (ص ١٣٢) (بالاشتراك مع د. محمد الجليند) الجزء الأول، ط١، (ربيع أول ١٤٢٩هـ/ مارس ٢٠٠٨م) - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

أثر الحياة الثقافية لدى الجابري على مشروعه النهضوي

ومشروعه هو المشروع الحداثي الماركسي، من حيث أصول الرؤية المنهجية (فلسفة النقد، وفلسفة التجديد والحداثة)، وفروع الرؤية المنهجية (فلسفة المجتمع المدني العربي والعالمي).

ترتبط العوامل المؤثرة في تكوين الشخصية العلمية للجابري بحيث يصعب الفصل بين الثقافي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري، إلَّا أن اللجوء إلى تقسيم هذه المؤثرات من أجل دراسة حياته، ومسار تموجاتها يُعَدُّ أمرًا إجرائيًّا فقط، في النقاط التالية:

أولًا: الإطار الاجتماعي:

ولد محمد عابد الجابري في ٢٧ ديسمبر سنة: (١٩٣٥م)، بمدينة فجيج التابعة لمحافظة وجدة بالمغرب الأقصى[1]، وتقع في الجنوب الشرقي من المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر في أوائل القرن العشرين؛ وهي واحة مكتظة بالنخيل تحيط بها الجبال من جميع الجهات، وتتكون من مجموعة من القطاعات تُسمى كلٌّ منها قصر؛ وكان القطاع الذي ينتمي إليه صاحبنا يسمى قصر زناكة، وقد كانت فجيج مركزًا إستراتيجيًّا، وبوابة من بوابات الصحراء، وفضلًا عن ذلك كانت مركزًا علميًّا مهمًّا ومقصدًا لأصحاب « الزوايا » العلماء منهم والأدعياء – كما يحكي الجابري – ولم يكن عبد الجبار الفجيجي وأبناؤه وحفدته سوى الرعيل الأخير لسلسلة العلماء والمتصوفة و« الأولياء » بهذه المدينة.

وقد عاش الجابري مع والدته في بيت جده لأُمه لمدة سبع سنوات وجد فيها جوًّا من الرعاية والتشجيع، ثم انتقل إلى بيت والده الذي كان يعمل في مدينة وجدة

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري: حفريات في الذاكرة من بعيد (ص ٣٧)، ط١، (١٩٩٧م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المغربية، وهي لا تبعد كثيرًا عن فجيج، وكان عمل والده في التجارة، وقد كان لانشغاله بالعمل مع الحركة الوطنية المغربية أثره في تأثُّر تجارته وإلزامه بالبقاء في فجيج نفيًا له، ثم إطلاقه بعد ذلك[١].

وقد كانت فجيج وأمثالها من البلاد التي يسكنها « البربر المغاربة » هدفًا لسلطات الحماية الفرنسية التي احتلت المغرب سنة (١٩١٢م) بقصد تنصير البربر[٢]، وفرنستهم[٣] استغلالًا للفارق اللُّغوي لديهم؛ حيث يتحدثون اللغة الأمازيغية أو اللَّـهجات المتفرعة عنها، وكذلك لظن سلطان الاحتلال بضعف الوازع الديني الإسلامي لديهم[٤]؛ لهذا استصدرت سلطات الاحتلال ما سُمي في تاريخ المغرب: « الظهير البربري » بمعنى مرسوم بتاريخ ١٦ مايو (١٩٣٠م)، وملخص فكرته: « تطبيق العرف المحلي بدل الشريعة الإسلامية في القبائل ذات العوائد البربرية مع توسيع نفوذ المحاكم الفرنسية في المغرب بحيث يصبح من اختصاصها النظر في زجر الجنايات التي يقع ارتكابها في النواحي البربرية مهما كانت حالة مرتكبي الجناية »[٥].

والبربر اسم أطلقه الرومان على سكان المغرب الأصليين، أمَّا هم فيطلقون على أنفسهم: « أمازيغ » جمع مفرده: « إيَما زِيغَنْ » بمعنى الحُر، وربما كان لهذا الاسم علاقة بسكنى الجبل، والتحصن فيه أمام كل عاصٍ أو معتدٍ، أمَّا القبائل الأمازيغية التي تسكن السهول؛ فقد تعربت واندمجت مع العناصر العربية الوافدة من المشرق أو من الأندلس، ولم تعد تتكلم أي لهجة بربرية إلَّا ما كان منها على سفوح الجبال التي احتفظ سكانها بلهجاتهم البربرية[٦].

ويذهب الجابري إلى أن المعرفة بالعربية (الدارجة) أو باللَّهجة البربرية ليس مقياسًا للحكم على انتساب هذا الشخص أو ذاك، أو على نسبه الحقيقي، ويحكي

---

(١) انظر: السابق (ص ٢١ - ٢٣ - ٨٠) وما بعدها.

(٢) انظر: الجابري: المغرب المعاصر الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية (ص٨١)، ط١، (١٩٨٢م)، الدار البيضاء.

(٣) راجع: د.نازلي معوض أحمد: التعريب والقومية العربية في المغرب العربي (ص ٥٨) وما بعدها، ط١، (١٩٨٦م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٤، ٥) انظر: الجابري: المغرب المعاصر (ص ٨١).

(٦) انظر السابق (ص ٩٥، ٩٦).

عن نفسه أنه: «من منطقة يتكلم أهلها الأمازيغية (الجنوب الشرقي للأطلس) لم يبدأ يتعلم العربية الفصحى إلا ابتداءً من الثامنة من عمره عند دخوله المدرسة، أمَّا الدارجة المغربية فكان يجهلها جهلًا تامًّا، ومع ذلك فقد كان يحفظ القرآن؛ لأنه أُدخِل المَسيَّد (الكُتاب) حوالي السنة الرابعة من عمره. ولم يبدأ يتعلم الدارجة المغربية إلَّا حينما غادر قريته للالتحاق بالمدرسة الثانوية في إحدى المدن وعمره يومئذ أربع عشرة سنة. أما الكبار من أبناء عائلته فلم يكونوا يعرفون من العربية الدارجة المغربية إلَّا كلمات وكان منهم من بقي يجهلها إلى أن توفي في سن السبعين أو التسعين، وهو يحفظ القرآن وبعض النصوص أيضًا؛ ومع ذلك فلقد كانت هذه العائلة، وما زالت، تملك شجرة نسب موثقة تجعل أفرادها من ذرية فاطمة بنت الرسول: العربية القرشية. ولا يتعلق الأمر هنا بـ« حالة خاصة »، بل تلك حالة سائدة في جميع بلاد المغرب، السهل منه والصحراء والجبل »[١].

وفي هذا الإطار الاجتماعي الذي كان يعيش فيه الجابري، كانت تنتشر الطرق الصوفية؛ ومنها الدرواقية المتفرعة من الشاذلية، وكانت معظم الأسر الفجيجية تابعة لهذه الطريقة أو تلك، وكان رؤساء هذه الطُرُق يزورون فجيج من وقت لآخر في مواكب فخمة[٢]، وارتبط بذلك ظاهرة الأضرحة في المدينة والتي كانت إمَّا قبورًا لعلماء؛ مثل ضريح « سيدي عبد الجبار » جد الجابري، أو مقامات لمتصوفة مشهورين اتخذ الناس منهم أولياء بعد مماتهم، والاعتقاد في هذه الأضرحة حوَّلها – كما يحكي صاحبنا – إلى مستشفيات فيها العديد من التخصصات[٣]. واتسعت مظاهر الحياة الروحية لدرجة الاعتقاد في الخرافة، وتأثير الجن في الإنسان، واطلاعهم على الغيب بإحضار المفقود ومعرفة مكان الضائع وملابستهم للبشر[٤].

هذا عن ملامح الإطار الاجتماعي الذي نشأ فيه الجابري، أما المؤثرات الثقافية التعليمية؛ فهي محور السطور التالية:

---

(١) السابق (ص ٩٦)، وراجع: حفريات في الذاكرة (ص ٢٢).

(٢) انظر الجابري: حفريات في الذاكرة (ص ٣٢).

(٣) انظر: السابق (ص ٥٧ – ٥٩).

(٤) راجع: السابق (ص ١٦) وما بعدها.

ثانيًا: المؤثرات الثقافية التعليمية:

بالإضافة إلى ما كان يحيط بالجابري في مجتمعه الذي نشأ فيه، كانت هناك عوامل ثقافية من خلال المؤسسات التعليمية السائدة آنذاك، والتي بدأ الجابري يختلف إليها في سن الرابعة بدخوله « المَسِيَّد »، وحفظ بعض القرآن الكريم[١]، بعدها التحق بالمدرسة الابتدائية « ليكول »؛ وهي مدرسة فرنسية ببلدته، وكانت امتدادًا لسياسة الظهير البربري – الذي سبقت الإشارة إليه – وكان نظامها لمدة سنتين، والتدريس فيها باللغة الفرنسية فقط، وكان الجابري من نُجباء هذه المدرسة، وخاصةً في مادة الحساب، والقراءة الفرنسية[٢].

هذا وعلى الرغم من التحاق الجابري بالمدرسة الفرنسية إلَّا أنه لم ينقطع عن المَسِيَّد؛ ففي مذاكرته يتحدث عن مسألة اللغة، وعلاقتها بتدرجه التعليمي؛ فهي لم تكن تمثل لديه « مشكلة لا على صعيد التَعَلُّم، ولا على صعيد مطاوعة اللسان لطريقة النطق والإصابة، لقد حفظ ما يقرب من ثلثي القرآن في المسيد، وهو في التاسعة من عمره، وتَعَلَّم مبادئ القراءة والكتابة والمحادثة بالفرنسية ما بين الثامنة والعاشرة في المدرسة الفرنسية، وتعامل مع العربية الفصحى – إلى جانب الفرنسية كلغة ثانية طوال المرحلة الابتدائية وما بعدها »[٣].

وقد كان لانتشار المدارس الفرنسية الخالية من تدريس اللغة العربية والعلوم الإسلامية – وخاصةً القرآن الكريم – أثره في توجه رجال الحركة الوطنية في المغرب إلى إنشاء المدارس الحُرة لتعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية، والعلوم الحديثة[٤]؛ وكان من أكبر الشخصيات الوطنية التي قامت بهذا الجهد في مدينة فجيج (الحاج محمد فرج) وهو من أكبر المؤثرين في شخصية الجابري في هذه المرحلة، وإليه يرجع الفضل في « غرس شجرة العلم في مسقط رأسه فجيج، الشجرة التي مكنت جيله والأجيال اللاحقة في هذه المدينة من ولوج عالم المعرفة، والانخراط في سلك المثقفين، والفنيين، والاختصاصيين على جميع المستويات.. ذلك الرجل الذي أنشأ مدرسة النهضة المحمدية الوطنية العربية الحُرة.. »[٥].

---

(١) انظر: السابق (ص ٤٥) وما بعدها. (٢) انظر: السابق (ص ٥٣).

(٣) انظر: السابق (ص ١٢٠).

(٤) انظر: د. نازلي معوض أحمد: التعريب والقومية العربية في المغرب (ص ٨٣) وما بعدها.

(٥) انظر: الجابري: حفريات في الذاكرة (ص ٧١، ٧٢).

وقد قام رجال الحركة الوطنية بإنشاء مدارس عربية إسلامية حُرة في جميع جهات المغرب، ومعنى أنها حُرة؛ أي لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، بل يُشرف عليها رجال الحركة الوطنية، وتتبع رسميًّا، من ناحية صورية، وزارة المعارف في حكومة « المخزن » (بمعنى الديوان الملكي) التي لم تترك لها سلطات الاحتلال سوى الإشراف على الأوقاف، والتعليم الديني (القرويين وفروعها)، فكانت هذه المدارس ملحقة بالتعليم الديني بوصفه تعليمًا وطنيًّا محليًّا، غير أن الحركة الوطنية جعلت منها مدارس عربية عصرية؛ لكي تصبح البديل المستقبلي للتعليم الفرنسي بالمغرب[١].

والتحق الجابري بمدرسة النهضة المحمدية لمدة سنتين، وتخرج فيها سنة: (١٩٤٩م)، وكان أول فوج يحصل منها على الشهادة الابتدائية، التحق بعدها بالمدرسة نفسها في السنة التكميلية (١٩٤٩ - ١٩٥٠م) إلَّا أن الدراسة فيها لم تكن منتظمة لقلة المدرسين، فكان (الحاج محمد فرج) وبعض مساعديه يتولون تدريس بعض المواد التراثية الفقهية، واللُّغوية، والأدبية، ودروس في التاريخ، والفرنسية والحساب[٢]، ويؤكد الجابري على أثر هذه السنة التكميلية في ثقافته، فقد كانت- كما يحكي: « سنة تأسيسية في حياته الثقافية، وإليها ترجع اللبنات الأولى في بناء صرحه الثقافي، وبالتحديد على مستوى التعامل مع النصوص التراثية، وبناء علاقة من الألفة معها، وعلى مستوى الكتابة، واكتساب الدُّربة عليها وتحصيل ملكتها »[٣].

وفي العام التالي التحق الجابري بالمرحلة الإعدادية، التي كانت في ثلاثة أماكن مختلفة؛ حيث قضى السنة الأولى بـ « مدرسة التهذيب العربية » في مدينة وجدة (١٩٥٠ - ١٩٥١م)، بعدها انتقل إلى الصف الثاني بـ « المدرسة المحمدية » في الدار البيضاء (١٩٥١ - ١٩٥٢م)[٤]؛ وبسبب توقف الدراسة في بعض المدارس الوطنية الحُرة لقمع الاحتلال الفرنسي لرجال الحركة الوطنية، عَملَ الجابري مدرسًا بمدرسة وطنية لتوفير نفقاته بسبب تأثر تجارة والده، وخلال هذه الفترة التحق بمدرسة فرنسية رسمية بنظام المنازل؛ حيث اعتمد على نفسه في تحصيل برنامجها الدراسي،

---

(١) انظر: السابق (ص ٧٦، ٧٧). (٢، ٣) انظر: السابق (ص ١٢٦).

(٤) انظر: السابق (ص ١٤٠) وما بعدها.

وفي العام نفسه حصل على الدبلوم الأول في الترجمة، التحق بعدها بمرحلة البكالوريا المغربية المُعَرَّبة التي حصل عليها سنة (١٩٥٧م)[١].

منح عام (١٩٥٧م) بعثة للتعليم الجامعي في دمشق تخصص العلوم والرياضيات إلا أنه لم يقض إلا عامًا واحدًا حصل خلاله على شهادة في الثقافة العامة عاد بعدها؛ ليلتحق بكلية الآداب بالرباط التي تخرَّج فيها من قسم الفلسفة سنة (١٩٦٢م)[٢].

وفي مرحلة الدراسات العليا كانت دراسته للماجستير (دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة) عن: (التاريخ والمؤرخون في المغرب المعاصر)، من قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة محمد الخامس، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد عزيز الحبابي، في يونيه سنة (١٩٦٧م)[٣]، وفي عام (١٩٧٠م) حصل على درجة الدكتوراه من الكلية نفسها، وكان موضوعها: (العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، وكانت لجنة المناقشة مزدوجة: مغربية فرنسية، من فرنسا: البروفسور: هنري لاووست، والبروفسور: روجي أرلنديز. ومن المغرب: د. نجيب بلدي، ود. أمجد الطرابلسي، وإبراهيم أبو طالب، وكانت أولى دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة[٤].

انتقل من العمل بالتدريس من المرحلة الثانوية إلى الجامعة (١٩٦٧م)، أستاذًا مساعدًا بكلية الآداب، قسم الفلسفة في جامعة محمد الخامس، وظل أستاذًا بها حتى عام (٢٠٠٢م)، بعد أن أمضى في سلك التعليم خمسًا وأربعين سنة[٥].

ثالثًا: العوامل الفكرية والسياسية:

كان لرجال الحركة الوطنية في فجيج - وخاصةً (الحاج محمد فرج)، والذي كان من أول المصلحين - تأثير في الوعي الثقافي الإصلاحي الجابري؛ فقد أشاع في المدينة جوًّا من الثقافة الإسلامية النهضوية مغايرًا لما كان سائدًا فيها من سيطرة

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤٩) وما بعدها.

(٢) انظر: السابق (ص ١٧٦).

(٣) راجع: دليل رسائل دبلوم الدراسات العليا، وأطروحات دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، مكتب الدراسات العليا وتكوين المكونين، ديسمبر (١٩٨٦م).

(٤) الجابري: منبر محمد عابد الجابري، موقعه على الإنترنت www-aljabriabed-com.

(٥) السابق: تموجات مسار.

الفكر الخرافي، وكان من رجالات السلفية النهضوية بالمغرب الذين مارسوا الوطنية والتحديث في الدين وباسم الدين، وهو من الذين أنهوا دراستهم في الكُتَّاب، ثم التحق بـ « القرويين » التي عاد منها ليتولى منصب القضاء في فجيج[(١)].

ويرتبط (الحاج محمد فرج) بالتيار السلفي النهضوى بالجزائر؛ ففي رحلاته إلى الجزائر ارتبط بعلاقات مع رجال السلفية النهضوية المنضوين تحت لواء « جمعية العلماء المسلمين »، التي أسسها الشيخ: عبد الحميد بن باديس، وبعد عودته إلى فجيج كان يتردد على مدينة فاس؛ حيث كانت له علاقات قوية مع الشيخ: محمد بلعربي العلوي (ت ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م) رائد الوطنية والسلفية النهضوية الحديثة بالمغرب[(٢)]، ومن خلال الارتباط برجال حزب الاستقلال أنشأ (الحاج محمد فرج) مدرسة النهضة المحمدية التي عمل مدرسًا بها، بالإضافة إلى إلقاء الدروس والخطابة التي كان يخصص الجانب الأكبر منها لشؤون النهضة والإصلاح، التي كان الجابري يحضرها بانتظام[(٣)].

وفيما يخص العلاقة بالأحزاب والصحف، عمل الجابري بجريدة (العَلَم) التابعة لحزب الاستقلال؛ وذلك بعد انتهاء مرحلة البكالوريا سنة (١٩٥٧م)؛ حيث عمل بقسم الترجمة، ثم قسم المراسلات الداخلية[(٤)].

بعد التحاق الجابري بالجامعة ترك الارتباط بصحف حزب الاستقلال ليعمل في الصحُف التابعة لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية الذي تأسس عام (١٩٥٩م)، وهو كما يصفه الجابري: « من أكبر الأحزاب المعارضة في المغرب وأكثرها شعبية، وأعمقها جذورًا »[(٥)].

وأيضًا هو: « الذي بقي منذ انفصاله عن حزب الاستقلال حزب الحركة الوطنية عام (١٩٥٩م)، يرفض الاندماج، ويمارس معارضة جريئة ويحظى من ثَمَّ برصيد

---

(١) انظر: الجابري: حفريات في الذاكرة (ص ٧٦).

(٢) راجع: أنور الجندي: تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي (ص ٣٨)، ط١، (١٩٧٠م)، الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٣) انظر: الجابري: حفريات (ص ٧٦). (٤) انظر: السابق (ص ١٥١).

(٥) انظر: الجابري: المغرب المعاصر (ص ٦٤).

شعبي واسع »[١].

وأتفق مع الجابري في أن الحزب الاشتراكي عميق الجذور؛ فالمنفصل عن حزب الاستقلال ليس الحزب الاشتراكي؛ إنما المنفصلون عنه ذوو الثقافة الشيوعية أو المتأثرون بها هم الذين انفصلوا ليكونوا حزبًا على أنقاض الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان في المغرب قبل الاستقلال؛ لذا فهو عميق الجذور تأسس على حزب دخيل مرتبط بالحركة الشيوعية العالمية، وبالحزب الشيوعي الفرنسي[٢].

ووصف عمق الجذور في الحياة الفكرية والسياسية ينطبق على حزب الاستقلال الذي تأسس عام (١٩٤٣م)، بتكوين إسلامي سلفي نهضوي؛ حيث كان حزب البلاد وأكثره من أبناء جامعة القرويين[٣]، ورغم أن الجابري يعلم مدى عداء الفرنسيين للمشروع الإسلامي الذي كان يطالب بالاستقلال؛ هذا العداء الذي أدى إلى: «تقلص جامعة القرويين بسبب تحولها مع العشرينيات والثلاثينيات إلى مركز للعمل السلفي الوطني، مما جعل سلطات الحماية تشدد الرقابة عليها، وتبعد العناصر الوطنية عنها»[٤] إلا أنه انحاز إلى المشروع الاشتراكي.

ولا شك في أن تشديد السلطات الفرنسية على رجال الحركة الوطنية في حزب الاستقلال ذي الأصول السلفية النهضوية، قد عمل على نمو الحركة الشيوعية في المغرب، إلَّا أن الأحوال اختلفت بعد الاستقلال؛ حيث قامت الحكومة المغربية بإنشاء « مؤسسة خاصة للنهوض بجامعة القرويين، وتحويل الأقسام الثانوية والعالية من المساجد إلى المعاهد، وإدخال تعديلات جذرية على برامجه »[٥].

ويلاحظ أن الجابري كان في صفوف حزب الاستقلال الذي نشأ بين رجاله في مراحله التعليمية الأولى؛ ذلك الحزب ذو الأصول السلفية النهضوية الوطنية، وكذلك عمله في الصحيفة التابعة له حتى عام (١٩٥٨م)، تحول بعدها للعمل في

---

(١) انظر: السابق (ص ٦٥).

(٢) راجع: سمير أمين: المغرب الحديث (ص ٤٣).

(٣) راجع: الشيخ محمود شاكر: جمهرة المقالات مقال لا تملوا - مجلة الرسالة عدد (٧٥٨)، يناير (١٩٤٨م)، المجلد الأول (ص ٥٠٣، ٥١٤).

(٤) الجابري: المغرب المعاصر (ص ٥٨، ٥٩).

(٥) د. نازلي معوض أحمد: التعريب والقومية العربية في المغرب (ص ١٠) وما بعدها.

صُحُف « الحزب الاشتراكي »، الذي انتخب عضوًا فيه في مايو (١٩٦٢م)[١].

ولكن لماذا هذا التاريخ الذي أنشئ فيه الحزب، وانضم إليه المتحولون والمنشقون من حزب الاستقلال؟ يعلل ذلك أحد الباحثين المهتمين بتاريخ الحركة الشيوعية في المغرب- بـ: « التأثُّر بالثورة الفكرية النقدية التي عاشتها فرنسا خلال عقد الستينيات؛ وهو العقد الذي شهد على الطرف الآخر من المتوسط، العديد من الحركات الثورية التحررية مع نضوج التنظيمات السياسية القومية التقدمية (مرحلة المد القومي العربي)، فكانت كل من التجربتين (المعرفية + الأيديولوجية) تكفيان لنضوج أفكار جديدة معاصرة، وبداية مرحلة جديدة في التفكير العربي.. بعد التأثُّر والتلاقح الرصين على كِلا الجانبين »[٢].

وهذا لا يعني أن فلسفة الحزب الاشتراكي لم يكن لها وجود قبل تاريخ تأسيسه سنة (١٩٥٨م)، فقد كان في المغرب أثناء الاحتلال الفرنسي خلايا وامتدادات للحزب الشيوعي الفرنسي الذي صعد في الانتخابات الفرنسية عام (١٩٣٦م)، وكان له أثر في الحركات الوطنية ببلاد المغرب من خلال طلاب البعثات في فرنسا، والتحريض ضد التدخلات الإنجليزية، والأمريكية؛ أي بوصف فرنسا تحمي المغرب منهما، وبعد رحيل الاحتلال الفرنسي تأسس الحزب الاشتراكي من المغاربة على أنقاض مؤسسات وأفكار الحزب الشيوعي الفرنسي سنة (١٩٦٧م)[٣]، على مستوى الأفكار والممارسات، مما أفرز تيار التاريخانية الماركسية في المغرب العربي[٤].

ومن أعلام تيار التاريخانية الماركسية المعاصرين في المغرب « محمد عزيز الحبابي، والمهدي المنجرة، والجابري، وعبد الكبير الخطيبي، ومحمد جسوس، وكمال عبد اللطيف، وسعيد بن سعيد، علي أومليل، عبد الإله بلقريز، الطاهر بن جلون، محمد شقرون »[٥].

---

(١) منبر محمد عابد الجابري: موقعه على الإنترنت.

(٢) د. سيّار الجميل: نقد تاريخانية الفكر العربي المعاصر، تفكيك المفاهيم (ص ١٢٩)، بحث ضمن (ندوة: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، ط١، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٩٩م).

(٣) راجع: سمير أمين: المغرب الحديث (ص ١٤٤، ١٤٥، ٢٥٣).

(٤) انظر: د. كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري (ص ٦٧) وما بعدها (٢٠٠٣م)، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

(٥) د. سيار الجميل: نقد تاريخانية الفكر العربي المعاصر (ص ١٣٠).

ومن اللافت للنظر والانتباه أن كبير هذا التيار؛ وأول أعلامه هو محمد عزيز الحبابي، الذي تتلمذ عليه الجابري في مرحلتي الليسانس والدراسات العليا بكلية الآداب بالرباط. التي التحق بها الجابري عام (١٩٥٨م)، وبهذا يكون الأثر الثقافي في مرحلة الجامعة غلب على المؤثرات الأُخرى في فجيج والدار البيضاء في الإعدادية والثانوية، هذا بالإضافة إلى مؤثرات فكرية أخرى قبل الجامعة والارتباط بـ(الحبابي)؛ ففي العام الذي قضاه الجابري في دمشق (١٩٥٧- ١٩٥٨م) اطلع على أدبيات الحركة الاشتراكية وتطبيقاتها الناصرية، وكما يحكي هو عن هذه السنة أنها كانت: « مليئة بالأحداث السياسية والقومية: أحزاب سياسية متصارعة متنافسة، ومناقشات برلمانية صاخبة، وصحافة حرة تزخر بأنواع من المقالات السياسية والفكرية.. واستقبال حاشد للرئيس، ثم مناقشات ومزايدات، ومفاوضات تبعها الإعلان عن الوحدة بين دمشق والقاهرة متتبعًا ملاحظًا، وأحيانًا منخرطًا، ولا ننسى أنه جاء ليقوم بمهمة مراسل لجريدة العَلَم إضافة إلى مهمته كطالب »[1].

وكان هذا العام الذي قضاه الجابري في دمشق، بالإضافة إلى اطلاعه على أدبيات الحزب الاشتراكي الفرنسي؛ لأنه يتقن الفرنسية وعمل مترجمًا، ثم أثر مرحلة الجامعة والدراسة فيها والتَعَلُّم من خلال أساتذة كانوا مبعوثين إلى فرنسا، وتأثَّروا بفكر الحزب الشيوعي وفلسفته، كل هذه المؤثرات تغلبت على الانتماء القديم للجابري، الذي نشأ فيه بين رجال الحركة الوطنية من حزب الاستقلال ذي الأسس السلفية النهضوية في فجيج، والدار البيضاء.

هذا ولما كان المشروع الفكري لدى الجابري يمثل مسارًا واحدًا هو المسار التجديدي للنظريات الماركسية في تحليل العلوم الإسلامية، وفي مخطط مشروع النهضة الحضارية؛ لذا فلم أتطرق إلى إيراد نماذج استدلالية لفكره الماركسي- كما فعلت في تحليل تجربة محمد عمارة - لأن الموقف الفكري والمدرسة الفكرية الجابرية سيتضح - بمشيئة اللّـه - من خلال دراسة مشروعه خلال أبواب الرسالة.

---

(١) الجابري: حفريات في الذاكرة (ص ١٦٠).

تعقيب:

من خلال تحليل الأبعاد الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، المؤثرة في التكوين الثقافي والفكري لـ: محمد عمارة، وعابد الجابري؛ يلاحظ الآتي:

١ – التجربة الفكرية لدى عمارة، اعتنق خلالها المنهج الماركسي على مستوى الفكر والممارسة منذ المرحلة الثانوية حتى انتهاء مرحلة الدراسات العليا وحصوله على الدكتوراه منتصف السبعينيات، ثم تحول إلى المسار الإسلامي في المشروع الحضاري خلال الثمانينيات.

أمَّا الجابري، فإن وعيه الثقافي بالماركسية بدأ من خلال المرحلة الثانوية وازداد نموًّا مع مرحلة الدراسات العليا من خلال مشرفه – الحبابي – كما سبقت الإشارة، واستمر على منهجه على المستوى الفكري بالتأليف في الفكر الإسلامي من منظور حداثي ماركسي حتى آخر إصدار له، فحياته تمثل مسارًا واحدًا؛ لذا قلت فيما يخص الجابري: الحياة الثقافية، أمَّا فيما يخص عمارة: التجربة الفكرية.

٢ – يلاحظ أن بداية انشغال الجابري بالتأليف كانت منذ انتهاء مرحلة الدكتوراه، أما قبلها فلم ينتج سوى بحث الماجستير، وكذلك مرحلة عمله في حزب الاستقلال فلم يكن كاتبًا؛ وإنما هو مترجم أو مراسل، وبدأ عمله الفكري في التأليف في مطلع السبعينيات متخذًا المسار الحداثي الماركسي.

هذا بخلاف المشروع الفكري لدى محمد عمارة الذي بدأ مبكرًا في الستينيات متأثرًا بوضوح بالمنهج الماركسي، ثم تحول عنه بعد ذلك؛ لذا فإن مشروعه الفكري ينقسم إلى قديم متراجع عنه، وجديد مُسْتَمِر صاحبه في مساره ناقدًا مجددًا ومدافعًا.

٣ – يلاحظ أن اطلاع محمد عمارة على الفكر الماركسي كان من خلال الترجمات العربية لمؤلفات ماركس[1]، ولينين[2]، وشروح أفكارهما من خلال الموسوعة الفلسفية للعلماء السوفييت[3]، بالإضافة إلى المؤثرات الثقافية في الحياة المصرية

---

(١) انظر: محمد عمارة: إسرائيل هل هي سامية (ص ٢٠٠)، (١٩٦٧م)، دار الكاتب العربي، القاهرة.

(٢) انظر: محمد عمارة: العروبة في العصر الحديث (ص ٣٧٧)، (١٩٦٧م)، دار الكاتب العربي، القاهرة، وانظر له أيضًا: نظرة جديدة إلى التراث (ص ١٢، ٢٨٥)، ط٢، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، دار قتيبة، القاهرة.

(٣) انظر: محمد عمارة: الأمة العربية وقضية الوحدة (ص ١٩٣)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، دار الوحدة، بيروت.

كما سبق بيانه.

أمَّا الجابري؛ فقد كان مصدر ثقافته بالإضافة إلى المؤثرات الاجتماعية في الدار البيضاء ودمشق والجامعة - الاطلاع على أدبيات مؤسسي الحركة الشيوعية من خلال الثقافة الفرنسية، ومواصلة الاهتمام بالفكر الحداثي الفرنسي الذي يعد استمرارًا وتجديدًا - في الوقت ذاته - للنظريات الماركسية ومناهجها، ومن هؤلاء الحداثيين الذين تأثَّر الجابري بآرائهم: غاستون باشلار، وألتوسير، إديال تيب، وجون بياجي، ودوبري، وجورج لوكاتش[1]، وميشيل فوكو[2].

٤ - تلتقي آراء الجابري مع آراء محمد عمارة في مرحلة ما قبل التحول؛ فالمقارنة بين: « سلسلة العرب يستيقظون » التي قام فيها عمارة بتحليل عصر النبوة والخلفاء الراشدين. وآراء الجابري في: « العقل السياسي العربي » التي درس فيها هذه المراحل، يتبين مدى الاتفاق في المنهج، والنتائج المترتبة عليه عند كلا الرجلين، فاستخدامهما للمنهج المادي الجدلي في تحليل التاريخ الإسلامي ونشأته جعلهما ينتهيان إلى أن الدين الإسلامي نشأ من صراع بين الأغنياء من أهل مكة، والمستضعفين والفقراء؛ وهم النبي ﷺ وأصحابه.

٥ - تَرَاجَع محمد عمارة عن آرائه الماركسية، وصقلته التجربة، وزادته ثراءً في عرض المشروع الحضاري الإسلامي، على مستوى الأطروحات والتصورات الاجتهادية، وعلى مستوى الردود والدفاعات، في مواجهة التكتل العَلماني العربي، أمَّا الجابري فقد استمر في المسار الماركسي الحداثي وتجديد الأُطر والمناهج الماركسية وتبيئتها في دراسة وتحليل القرآن الكريم، والتراث الإسلامي؛ فمشروعه تتمثل فيه وحدة الفكر والمنهج، والنتائج على مستوى الاستمرارية، والترويج، والتسويق.

ولعل القارئ العزيز يتساءل: لماذا اختيار محمد عمارة، ومحمد عابد الجابري -

---

(١) انظر: الجابري: - التراث والحداثة (ص ٢٩٣) وما بعدها، ط٢، (١٩٩٩م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- العقل السياسي العربي (ص ٨) وما بعدها، ط٤، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٢) راجع: د. الزووي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (ص ٤٢) وما بعدها، ط١، (٢٠٠١م)، دار الطليعة، بيروت.

بالذات - نموذجين في المقارنة بين المشروع الإسلامي والمشروع الحداثي؟

ولا شك في أن لهذا السؤال وجاهته، غير أني أبادر فأقول: إن عمارة والجابري ليسا وحدهما المفكرين في الساحة العربية؛ بل يوجد كثير غيرهما، لكنهما في هذه الآونة من أكثر المفكرين حضورًا وإنتاجًا على مستوى الفكر الفلسفي الذي يصب في إطار المشروع الحضاري، وهذا لا يعني أني سأقتصر على دراسة آرائهما فقط في هذه الدراسة؛ بل سأبدأ بمشيئة اللَّه - عند عرض كل مسألة أو قضية، بعرض تحليلي لمجمل رأي المدرسة الفكرية - سواء الإسلامية أو العَلمانية - ثم التركيز التحليلي على دراسة النموذج المختار لهذه المدرسة أو تلك.

ولا شك في أن محمد عمارة يمتلك حضورًا قويًّا في الساحة الفكرية المعاصرة في مصر والعالم العربي، وأعماله الفكرية تكرِّس للمشروع الحضاري الإسلامي على مستوى الرؤى والمفاهيم، ومن خلال نقد الحداثة الغربية والأبعاد الماركسية لها، وكشف أهداف المشروع الغربي الأمريكي في العالم العربي، وكذلك نقد فكر الجماعات الإسلامية في مصر، وتقويمه.

أمَّا الجابري فإن أعماله تمتلك - أيضًا - حضورًا قويًّا في المجال الثقافي المغربي والعربي؛ وهي أعمال تروم الدفاع عن الحداثة من مدخل نقد التراث، ونقد آليات التفكير العربي والثقافة العربية المعاصرة، إنها تتجه لنقد العقل العربي دفاعًا عن مشروع للنهضة العربية متطلع لتَمثُّل أُصول وأسس المعاصرة[1].

وفي هذه الرسالة - بمشيئة اللَّـه - دراسة مقارنة لمقومات المشروع الحضاري بين المشروع الحضاري الإسلامي ومدرسته الفكرية المعاصرة ونموذجها محمد عمارة، والمشروع الحداثي العَلماني ومدرسته الفكرية ونموذجها الجابري؛ وذلك من خلال المقومات: العقائدية والثقافية والفكرية والاجتماعية للمشروع الحضاري.

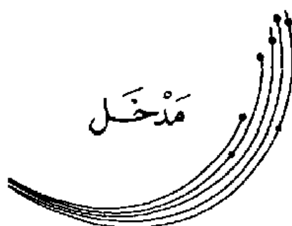
* * *

(١) انظر: د. كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروي والجابري (ص ٩٧).

الْبَابُ الْأَوَّلُ

المقومات الاعتقادية للنهضة





إن كثيرًا من المسائل بعيدًا عن الإطار الكلامي الذي نشأت فيه، مكانًا وزمانًا، وجدت في العصر الحالي بطريقة مختلفة شكلًا ومضمونًا، جملةً وتفصيلًا، مقصدًا وغايةً، من حيث إنه:

١ - إذا كان الخلاف لدى القُدامى حول ماهية العقل، وهل هو معارض للنقل أم لا؟ فإن محور الحوار في هذه المسألة في العصر الحاضر: هل يوجد أصلًا عقل عربي أو إسلامي؟

٢ - إذا كان الخلاف لدى القدامى حول كلام اللّـه، هل هو قديم أم مُحْدَث؟ ففي العصر الحاضر: هل هو صالح لكل زمان ومكان أم لا؟ وهل له أصلًا - بوصفه منهجًا هاديًا - دور حضاري؟

٣ - وإذا كان الخلاف لدى القُدامى حول دور العقل في التحسين والتقبيح. ففي العصر الحالي: الخلاف حول دوره في المشروع الحضاري، بمعنى البحث عن الحلول للمشكلات الحضارية المتجددة؛ وهو يكون بالعقل الحداثي الغربي لدى المنكرين لوجود عقل عربي أو إسلامي، ويكون بالعقل الإسلامي المتحرر من النزعة الوضعية الغربية - لدى الإسلاميين بـ (آليات الاجتهاد الإسلامي والتجديد).

٤ - وإذا كان الخلاف بين المتكلمين القُدامى حول إعجاز القرآن؛ « هل هو بالصرفة أم بالنظم أم بغيرهما، فإنه في العصر الحالي الخلاف حول الإعجاز القرآني جملةً، هل هو معجز أصلًا، سواء أكان إعجازًا بيانيًّا أم عقليًّا أم حضاريًّا؟ ».

لذا فإن مقاصد المتكلمين القُدامى تختلف عن مقاصد المعاصرين؛ فالقدامى كما هو معروف لدينا بوصفنا متخصصين - يقصدون التوحيد بتنزيه الذات الإلهية، أمَّا المعاصرون من الحداثيين، فيقصدون فصل الدين (القرآن) عن العقل والعلم والحياة، في تكتل فكري عريض ليس له مثيل في التاريخ الإسلامي، في نشاطه

واكتساحه للساحة الفكرية في العالم الإسلامي، ويقف في مواجهته اتجاهات الفكر الإسلامي (غير العَلماني) في ذهول وردود وجهود تمزقها الطائفية لأجل خلافات كلامية قديمة؛ وهي رغم شرف الاهتمام بها أهون خطبًا، فلا تهدم معتقدًا ولا تقيم فِكرًا إلا الفُرقة.

هذا ولست أقصد من دراستي للآراء المندرجة تحت هذا الباب خاصة، وفي كل هذه الرسالة عامة، لست أقصد الحكم على عقائد أصحابها، فليس هذا من شأن الدراسة وصاحبها؛ بل الهدف هو التحليل الموضوعي المقارن لآراء تعتمد على مناهج، والمعيار هو مدى الاتفاق مع القرآن الكريم من عدمه، وأيًّا كانت النتائج؛ فالحكم العقدي بعيد عن مقاصد الدراسة.

لا أقصد من « المقومات الاعتقادية » آراء المتكلمين في التوحيد، وعلاقتها بالإرادة الإنسانية، وما يتفرع عن ذلك من آراء كلامية مقصدها لدى المتكلمين تنزيه اللّـه ﷻ، وتوحيده بنفي وجود خالق سواه؛ فهي آراء بين فُرقاء متفقين على الأصول التي ينطلقون منها، لكنني أقصد من « المقومات الاعتقادية » في إطار مشروع النهضة في الفكر المعاصر، الانطلاق من الإيمان بالتوحيد « لا إله إلا اللّـه، محمد رسول اللّـه، عقيدةً وشريعةً ومنهج حياة »؛ ذلك المنطلق المؤسَّس على القرآن الكريم، الذي يحوي المنهج القرآني المعجز، والذي أعتقد مؤمنًا بأنه: « إعجاز حضاري متجدد » فعندما يجد المنهج في قلوب المؤمنين به حسن فَهم واستنباط، يكون منطلقًا للحضارة، فكل حرفٍ فيه معجزٌ لا تنقضي عجائبه.

غير أن هذه الحقائق والمسلمات الاعتقادية تعرضت للهجوم والنقد من بعض أبناء الإسلام في العصر الحاضر، فبعد أن كان الحوار الكلامي يدور داخل التوحيد وإثباته والدفاع عنه؛ تغير الأمر في عصرنا ليكون الحوار خروجًا من دائرة الأُصول جملة بتجاوز القرآن الكريم؛ وذلك بالطعن في دور الرسالة القرآنية في قيام الحضارة الإسلامية الأولى، ومن ثَمَّ استبعاد دورها في العصر الحاضر؛ لأنها في افتراءاتهم تخلو من مفهوم للعقل بمعناه التجريبي العلمي الاستدلالي، ومن ثَمَّ لا دور حضاري لها في الماضي أو المستقبل.

ولم يتوقف الأمر عند مجرد الادعاء؛ بل اتَّخذ طريق المشروعات الفكرية المكرَّسة

لإثبات هذه الدعاوى، وما تثيره من إشكاليات، وما تبرزه من قضايا، وما ينبني عليها من استنتاجات.

فالاتجاه الحداثي العَلماني قد بحث عن مجال آخر لمفهوم العقل بعيدًا عن معطيات المنهج القرآني، واتَّخذ النمط الغربي الوضعي، وجعل العقل من منظوره أساس الحكم على الأشياء حتى العقائد، وسار الفكر الحداثي العَلماني على هذا المنهج؛ بل إن من مفكريه من حَكَم بخلو القرآن من مفهوم للعقل إلَّا من الناحية السلوكية الأخلاقية فقط، كما سيأتي بيانه.

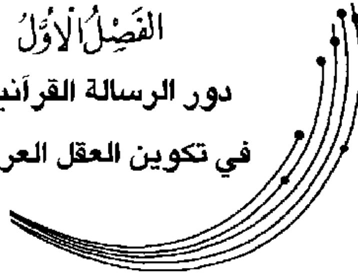
وبين إغفال مناهج الدعوة الإسلامية المعاصرة للمنهج العقلي في القرآن ودوره في الحضارة الإسلامية والبعث الحضاري، وتجاهُل الحداثيين العَلمانيين، غابتْ دعوة القرآن للمنهج العلمي وفريضة التفكير، وانحصرت الرسالة القرآنية في كونها مجرد كتاب هداية أخلاقية، لا رسالة شاملة ذات أبعاد حضارية متجددة.

لهذا ستكون الدراسة في هذا الباب - بمشيئة اللَّه - في فصلين:

أولهما: دور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي؛ من حيث أصول الرؤية المنهجية لدى الحداثيين العرب وموقع الجابري فيها، ودور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي لدى الجابري، وموقف الاتجاه الإسلامي المعاصر من دور القرآن الكريم في تكوين العقلانية الإسلامية (عمارة نموذجًا)، ثم تعقيب تركيبي مقارن على ما ورد في الفصل من مسائل.

والثاني: دور الرسالة القرآنية في المنهج العلمي والتجربة الحضارية الإسلامية؛ من حيث الموقف الحداثي لدى الجابري من دور الرسالة القرآنية في المنهج العلمي والحضارة الإسلامية، ثم موقف مفكري الإسلام من دور القرآن في تكوين العقلية العلمية، ودوره في قيام الحضارة وعلاقة **ذلك** بـ: « إعجاز القرآن »، ثم التعقيب التركيبي النقدي المقارن على قضايا هذا الفصل خاصة، وقضايا الباب عامة.

* * *



الفَصْلُ الأوَّلُ
دور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي

توطئة:

من بين دفتي القرآن الكريم كان ميلاد المجتمع الإسلامي الصانع للحضارة؛ وذلك لما يحتوي عليه من الأصول والتوجيهات الربانية التي فيها سعادة الإنسانية، غير أن الواقع الإسلامي المعاصر على مستوى الفكر والممارسة لا يعطي الرسالة القرآنية حقها من الشمول الواجب لها في جميع مناحي الحياة، وخاصة دعوة القرآن إلى التفكير والمنهجية في اكتساب المعارف، والعلوم النافعة للإنسان، امتدادًا لفريضة التفكير والتعلم والنظر والاعتبار والتعقل التي أمر بها القرآن؛ وكانت المنطلق لعلماء النهضة العلمية التجريبية في الحضارة الإسلامية.

وُجِدَ من المفكرين المعاصرين من ينكر هذا الدور الحضاري، وراجت دعاواهم وأفكارهم، ولتحليل هذه الدعاوى **قسمتُ هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:**

تناولت في أولها: تحليل الجوانب الأساسية لأصول الرؤية المنهجية لدى الحداثيين العرب، مع التركيز على أصول الرؤية لدى الجابري.

وفي الثاني: قمتُ بتحليل الموقف الحداثي من دور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي.

وفي الثالث: موقف الاتجاه الإسلامي المعاصر من دور القرآن الكريم في تكوين العقلانية الإسلامية؛ (عمارة نموذجًا).

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

أصول الرؤية المنهجية عند الحداثيين العَلمانيين العرب وموقع الجابري فيها

برز في الفكر العربي المعاصر اتجاهان عَلمانيان: اتجاه ليبرالي، وآخر ماركسي، والليبرالية: اتجاه فكري له نظرية في العقائد والسياسة والاقتصاد، ونشأت في الغرب كرد فعل لممارسات الكنيسة الغربية تجاه المعارف والعلوم، والنُّظم السياسية؛ فمن حيث كونها مذهبًا سياسيًّا؛ فهي ترى أن « الإجماع الديني ليس شرطًا لازمًا ضروريًّا لتنظيم اجتماعي جيد ويطالب بحرية الفكر لكل المواطنين »[١]. ومن حيث كونها مذهبًا اقتصاديًّا: « فهي ترى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية ولا تجارية، وأنها لا يحق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والطبقات والأمم »[٢]، وعلى المستوى الاجتماعي؛ فهي ترى أن « نقبل آراء الآخرين حتى وإن كنا لا نشاطرهم فيها، ونقبل أفعالهم وإن كنا لا نؤيدها، دون أن ننسى حقنا في المطالبة بالحرية نفسها »[٣]، ومن تعريفات المفكرين العرب لليبرالية: « أنها التحرر من كل معتقد أو رأي موروث »[٤].

أمَّا الماركسية فهي: « العالِم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع، والذي يدرس ثورات الطبقات المضطهدة المستغلَّة، والذي يصف انتصار الاشتراكية في جميع البلدان، وهو الذي يعلمنا بناء المجتمع الشيوعي »[٥].

وإن مكمن الخطورة في الفكر العَلماني المعاصر أنه اتَّخذ المفاهيم الإسلامية

---

(١) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٧٢٥) وما بعدها.

(٢) السابق (٢/ ٧٢٦) وما بعدها.

(٣) أندريه وفرنسيس دوميشتال: معجم الماركسية النقدي، إشراف: جورج لابيكا، جيرار بن سوسان، ترجمة: محمود بن جماعة (ص ١٢٨)، ط١، (٢٠٠٣م)، دار الفارابي، بيروت (في مجلد واحد).

(٤) د. حسين مؤنس: الحضارة (ص ٦٤)، سلسلة عالم المعرفة، وزارة الثقافة، الكويت.

(٥) جورج بوليتزر، موريس كافين، جي بيتش: « أُصول الفلسفة الماركسية » (ص٢٧)، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.

أساسًا لأفكاره في المشروع الثقافي للنهوض مستخدمًا آليات منهجية غربية لتحديث وتأويل تلك المفاهيم.

ولعل لجوء العَلمانية المعاصرة إلى تأويل النصوص الإسلامية باستخدام الآليات المنهجية الغربية سببه: أن العَلمانية التقليدية التي تدعو إلى التغريب الكامل والاندماج في الغرب في كافة أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية - لم يكن لها نجاح في الأوساط الجماهيرية، واقتصرتْ على النخبة المُخَطِطة، ولمقاومة الإحساس بالعزلة الفكرية لدى الحداثيين العرب تبارى الليبراليون على مختلف مشاربهم، وخاصةً ذوي الأصول الماركسية[١] في التوظيف الليبرالي الماركسي للمفاهيم الدينية الإسلامية.

وقد عبَّر أحد الحداثيين المعاصرين عن حالة العزلة الفكرية عن الجمهور العربي، داعيًا إلى العودة إلى التراث الإسلامي لعقد أواصر الصلات بين الحداثة والتراث الإسلامي، ومبينًا أن الخطأ الرئيس لفصائل العَلمانية يتمثل في وقوع « حزب الحداثة المعاصرة بشقيه الفرانكفوني والأنجلوسكسوني ضحية للأوهام نفسها التي تحكمت بفكر النهضة في لُهاثه المستميت للتغريب دون النظر إلى المعطيات الحضارية العربية. وحاول أن يلعب دورًا ما في صراعات عالمية معقدة بين الثقافتين الفرنسية، والأمريكية الحاضنة الجديدة للإرث الأنجلوسكسوني، ثم وجد ذلك الحزب نفسه هامشيًّا أحيانًا ومعزولًا أحيانًا أُخرى في إطار الثقافة المحلية والكونية على السواء؛ وذلك لعجزه عن عقد أواصر تلك الصلات التي لا تنفصم ولا بالمستطاع إنكارها بين الموروث الحضاري والتطلعات المستقبلية لكل ثقافة طموحة »[٢].

ففي النداء الحداثي السابق الذي أوردته - رغم طوله - دعوة لتكريس الجهود الفكرية العَلمانية لتكون نابعة من الأصول الحضارية للتراث العربي الإسلامي، وليس معنى هذا أن الانطلاق من التراث لدى العَلمانيين لم يكن موجودًا؛ بل إن كثيرًا من المشروعات الفكرية العلمانية قامت على هذا الأساس من قبل هذه

(١) مثل: د. حسن حنفي: في: التراث والتجديد، ط٣، (١٩٨٣م)، الأنجلو المصرية - ودراسات إسلامية، ط٢، (١٩٨٣م)، دار التنوير، بيروت. ود. نصر أبو زيد: في: مفهوم النص (١٩٩٣م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ وإشكاليات القراءة آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، (١٩٩٦م)، الدار البيضاء.

(٢) محيي الدين اللاذقاني: آباء الحداثة العربية (ص ١١)، مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي (٢٠٠٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الدعوة بسنوات كثيرة، غير أن الغريب في الدعوة السابقة هو حالة الاستنفار والتعبئة للفصائل « الأنجلوسكسونية؛ أي: ذات الأصول الثقافية الإنجليزية، والفرانكفونية ذات الأصول الثقافية الفرنسية »[١].

هذا، وإن بناء المشروع العلماني للنهضة باستخدام منهجية العلوم الإنسانية الغربية في تأويل النص الديني والتراث الإسلامي، يعتمد على أربعة أصول منهجية حداثية غربية، هي: الأنسنة، والهرمينوطيقا، والتاريخانية، والعقلانية.

أولًا: الأبعاد الفكرية للمنهج عند العلمانيين العرب:

١ - الأَنْسَنَة:

تعود فكرة الأنسنة إلى عصر النهضة الأوربية؛ فقد كان تمرد البروتستانتيين على الكنيسة الكاثوليكية سببًا في شيوع الحركة الإنسانية[٢]، وهي حركة تعمد إلى إسقاط كل سلطة، وليس فقط سلطة كنيسة العصر الوسيط، لقد كانوا إنسانيين بمعنى أنهم آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء، وأن كل إنسان معيار ذاته[٣].

ويرتبط بهذه النزعة المذهب الوجودي الذي ينظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه[٤].

ويعد فردريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠م) من أكثر الغربيين تعبيرًا عن نزعة الأنسنة، وهو تصور يمثل عدمية ما بعد الحداثة التي تنطلق من أفكار **يمكن بلورتها في عدة نقاط؛ من حيث الفكرة الأساسية والأهداف:**

أ - فكرة موت الإله؛ أي إنكار وجود أية نقطة ثابتة أو صلبة أو أية مرجعية متجاورة، وهي فلسفة تبذل قصارى جهدها في أن تزيل (ظلال الإله).

ب - تحرير الإنسان من أية أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية وتطهيره من

---

(١) معجم مصطلحات عصر العولمة: إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، ط١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، الدار الثقافية للنشر، القاهرة (ص ٢٩، ٣٧).

(٢) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال (ص٢٣)، (٢٠٠٤م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣) انظر السابق (ص ٤١).

(٤) المعجم الفلسفي: مجمع (ص ٢١١).

أية قيم وثوابت، وكليات وثنائيات (أخلاقية أو معرفية)[١].

ويفسر د. عبد الوهاب المسيري هدف « نيتشه » بأنه محاولة لتحطيم كل ما كان الفلاسفة قبله يسمونه في الماضي مقدسًا وخيرًا وحقًّا وجميلًا ومطلقًا وكليًّا؛ وذلك حتى يتم القضاء تمامًا لا على اليقين المعرفي والأساسي والديني للأخلاق فحسب، وإنما يتم القضاء أيضًا على كل يقين معرفي، بل وعلى مفهوم أو فكرة الإله ذاتها، وعلى أية مركزية لأي شيء إلهًا كان أم إنسانًا، بل على فكرة الوجود الثابت ذاتها[٢].

ومن رواد النزعة الإنسانية - كذلك - لودفيج فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) الذي تهدف فلسفته إلى تأنيس الإله، واعتبار الوجود الحقيقي الفعلي صفة للإنسان وحده[٣]؛ فهو يرى أن (اللّـه) فكرة ناتجة عن انعكاس تأمل النفس الإنسانية لذاتها: « وليس اللّـه سوى هذه الطريقة العازلة في النظر إلى الماهية الإنسانية، وكأنها كائن آخر، فهو المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي تجردها من أفراد التجربة، ثم تعزلها كرصيد حقيقي لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالاتها، والدين هو عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي، ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع، والواقع أن الناس في عبادتهم للّـه يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورًا إليها من مسافة مثالية »[٤].

هكذا تكون الألوهية مجرد انعكاس للماهية الإنسانية؛ والدين مجرد عملية إسقاط للوجود الجوهري للإنسان على الأُلوهية؛ وقد انعكست هذه الآراء على مفكري الحداثة العرب كما سيتضح بعد قليل.

٢ - الهرمينوطيقا:

تأثر كثير من العلمانيين العرب بمناهج تحليل النص الأدبي والديني في الغرب،

---

(١) انظر: د. عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (ص ٢٨، ٢٩)، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، دار الفكر، دمشق.

(٢) انظر: السابق (ص ٢٩)، وراجع: زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة (١/ ٥٠٧) وما بعدها (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، في مجلدين.

(٣) انظر: جيمس كوليز: اللّـه في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل (١٩٧٣م)، مكتبة غريب، القاهرة (ص ٣٣٦ - ٣٣٨).

(٤) السابق (ص ٣٣٩).

فقد قام مفكرو الغرب بنقد وتحليل الكتاب المقدس، وأُطلق على هذه الطريقة أو المنهج: الهرمينوطيقا نسبة إلى: (HERMENUTICS) بمعنى تفسير الأدب[١].

والهرمينوطيقا هي: « التأويل الظاهراتي الذي يشدد على فعل التوسط بين المؤوِّل والمؤوَّل.. هو اتخاذ مكان في المابين.. والتأويل ينتج فهمًا في حال نجاحه.. ولا يمكن للتأويل أن يتعامل مع الافتراضات المسبقة المتعالية التي تتطلبها الظاهراتية الوصفية.. إذ لا مناص للتأويل من أن يعمل بحرية.. والحاجز المقام بين الموقف المتعالي، والميدان التجريبي من هذا التبادل أمرٌ صعبٌ إن لم يكن مستحيلًا، وفضلًا عن ذلك تنكر الظاهراتية التأويلية، أو الهرمينوطيقا.. المنزلة المتعالية على المؤوِّل »[٢].

وعدم التعامل مع الافتراضات المسبقة المتعالية التي تتطلبها الظاهراتية الوصفية وإنكار المنزلة المتعالية مع المؤوَّل إن كان يجوز على النص الأدبي، واستخدمه الحداثيون الغربيون في نقد وتحليل الكتاب المقدس؛ فإنه لا يجوز استخدامه في التعامل مع النص القرآني؛ حيث تلقف بعض العلمانيين العرب الهرمينوطيقا وطبقوها في تفسير النص الديني الإسلامي، متجاهلين عن عمد أنها لا تتفق مع قوانين وقواعد التأويل في الفكر الإسلامي الذي له تصوراته وقواعده الخاصة التي تتفق مع الوحي المنزل من لدن حكيم خبير.

هذا؛ وقد اهتم مفكرو الصحوة الإسلامية بدحض هذه التوجهات عن طريق بيان ظروف نشأتها في الغرب وعدم صلاحيتها في مجال العلوم الإسلامية، فالدكتور حسن الشافعي يُعرِّف الهرمينوطيقا بأنها: « قواعد التأويل، والفهم للنصوص الدينية »[٣]، وعن أصول هذا المفهوم يبين أنه: « مصطلح قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله ضيقًا وسعةً، وحسب تطور الفكر الديني والفلسفي

---

(١) انظر: د. المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (ص ٢٩).

(٢) ج. هيوسلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، ط١، (٢٠٠٢م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (ص ٣١).

(٣) د. حسن الشافعي: حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه، بحث في مجلة المسلم المعاصر، عدد (١١٥)، السنة التاسعة والعشرون، المحرم (١٤٢٦هـ/ مارس ٢٠٠٥م)، (ص ٥٨).

في سياق الحضارة الغربية، ودراسة الكتاب المقدس »[1].

وقد تطور مفهوم الهرمينوطيقا ومنهجه منذ الإغريق إلى الوقت الحاضر، غير أن أكثر الفترات الأوربية تأثيرًا في فكر الحداثيين العرب؛ هو العصر الأوربي الحديث، والذي بالغ فيه المفكرون الغربيون في « إخضاع النص في الكتاب المقدس للنقد التاريخي، والتحليل اللُّغوي الحر خلال القرن السابع عشر، والثامن عشر، وكان لفلسفة التنوير أثر كبير كاد يعصف بقداسة النص ومحتوياته، كما ساعدت على ذلك حركة إحياء التراث الإغريقي التي بدأت قبل ذلك، واستمرت بمناهجها في تحقيق النصوص وتأويلها، وكان للنزعة العقلية الديكارتية.. على يد « هوبز » و« سبينوزا » دور في حركة التأويل الحر للنصوص الدينية »[2].

وقد كان للنزعة الإنسانية دورها في تطور الهرمينوطيقا الغربية؛ حيث: نادت بإخضاع النصوص الدينية لمقاييس النقد ذاتها التي تطبق على كل نص قديم.. فَنَجَم عن ذلك ضروب من الإلحاد.. والتمرد على الكنيسة؛ بل على التدين خلال القرن الثامن عشر، والتاسع عشر، وظهرت فيه آراء قوية تدعو إلى تجنب الذاتية في التأويل والتزام العقلانية والموضوعية، وامتدت إلى القرنين التاسع عشر والعشرين. ولئن غلبت روح التحرر على المفكرين الغربيين عندئذ، فإن بعضهم أسرف على نفسه في ذلك إلى حد الإلحاد وإنكار كل شيء ديني أو مقدس[3].

وكذلك يبين د. المسيري الصورة الأخيرة لتطور الهرمينوطيقا؛ حيث أنكرت أصل الاعتقاد في الأديان السماوية، وأنكرت تبعًا لذلك وجود النص الثابت؛ « فنيتشه » يذهب إلى أنه: « لا يوجد نص بريء طاهر أصلًا؛ فمثل هذا النص إمَّا أنه لم يوجد أساسًا وإمَّا أنه فُقِد إلى الأبد، والقراءة ليست هي البحث عن معنى النص، وإنما هي باستيراد معنى من خارج النص، وفرضه على النص؛ فالنص مع انفصال الدال عن المدلول أو مع التحامهما لا معنى له في حد ذاته »[4].

وحركة الماديين الجدد من أمثال نيتشه وجاك دريدا وغيرهم تذهب في مجال

---

(١) السابق (ص ٥٨). (٢، ٣) السابق (ص ٦١).

(٤) د. عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (ص٤٣، ٤٤).

تأويل النصوص إلى القول: « بانفصال الدال عن المدلول »[١]؛ « وهي عبارة اصطلاحية تستخدم في علم اللغة أساسًا، ولكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد حداثي بكل ما يضمر من عدمية فلسفية، والعبارة تعني أن الأشياء لا علاقة لها بأسمائها، وأن الإشارات ليس لها علاقة بما تشير إليه، وإن وجدت.. فهي علاقة واهية خلافية؛ كل هذا يعني أن العقل ليست له علاقة كبيرة بالواقع وأنه غير قادر على الإحاطة به، كما يعني أن النسق اللُّغوي ذاته يسقط في قبضة الصيرورة والعدم »[٢].

ثانيًا: انتقال مفهوم الأنسنة والهرمينوطيقا إلى مجال التجديد في العلوم الإسلامية:

رغم اختلاف وضعية وظروف العلوم الإسلامية والمجتمع الإسلامي عنها في الغرب الأوربي، إلَّا أن الحداثيين العرب في التخطيط للنهضة المنشودة تبنوا المناهج الغربية في تجديد العلوم الإسلامية، فقد تلقوا هذه المناهج؛ فألبسوا مفهوم التأويل الإسلامي لباس الهرمينوطيقا، وعاملوه معاملة نزعة الأنسنة.

من ذلك ما يحذو فيه كبير الحداثيين حذو نيتشه وجاك دريدا مؤكدًا على أنه: « في التأويل لا توجد حقيقة موضوعية.. ولا يوجد صواب وخطأ كلاهما قراءة.. ولا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص.. لا يوجد معنى موضوعي..؛ فالنص يتحول إلى مجرد مشجب، إلى شماعة أو إلى مرآة تكشف قراءات العصور في ظروفها التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، إنه مرآة صامتة، والقارئ هو مؤلف ثانٍ للنص، يستطيع أن يعطي لنفسه الحرية في أن النص ما هو إلا مناسبة..؛ فالنص أخرس صامت ومؤلفه قد مات، والمؤوِّل هو الذي يجعله يتكلم، والمفسر أو المؤوِّل هو المؤلف الثاني وهو المؤلف الحقيقي.. »[٣].

وأيضًا من نماذج سريان عدوى الهرمينوطيقا تعريف أحد رواد الفكر الحداثي للتأويل بأنه: « جهد عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات القارئ والمفسر لمفاهيمه وأفكاره، وأنه قراءة ذاتية؛ بل وغير بريئة؛ لأنه يوجد ثمة قراءة بريئة »[٤].

(١، ٢) السابق (ص ٣٥).

(٣) د. حسن حنفي: مجلة قضايا إسلامية معاصرة (حوار)، عدد (٢٣)، (٢٠٠٢م)، بيروت (ص ٢١٨، ٢١٩).

(٤) د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط، (١٩٨٣م) =

ثالثًا: تجليات المفهوم الحداثي للتأويل في تأويل أصول العقائد الإسلامية:

نماذج:

أ – تأويل وجود الذات الإلهية: يتخذ د. حسن حنفي فلسفة « فيورباخ » في تأويل الذات الإلهية في أنها مجرد إسقاط لما داخل النفس على المثل الأعلى للماهية الإسلامية؛ وبتعبير د. حنفي: « إن اللّـه لفظة نعبر بها عن صرخات الألم، وصيحات الفرح؛ أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًّا.. إنه لا يعبر عن معنى معين، إنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة، أو بتصور من العقل، هو رد فعل على حالة نفسية، أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيرًا عن قصد أو إيصالًا لمعنى معين، فكل ما نعتقده ثم ننظمه تعويضًا عن فقد، يكون في الحس الشعبي هو اللّه، وكل ما تصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه، فهو أيضًا في الشهود الجماهيري هو اللّه.. »[(١)]! ولا شك أن التأثُّر بنزعة الأنسنة للذات الإلهية يفوح من هذا النص، وكثير من التصورات لدى كبير المجددين الحداثيين؛ حتى إن الصفات الإلهية هي في رأيه: « في حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة... وهذه الصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي اللّـه وإليه على المجاز »[(٢)].

ب – تأويل النبوة والوحي: حيث يؤول النبوة عن طريق فكرة الديالكتيك الصاعد والهابط في النظرية الماركسية؛ بأنها: « علاقة الفكر بالواقع..؛ فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية إيصال النبي باللّـه، وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع »[(٣)].

بل إن الديالكتيك يتضح أثره في التأويل العَلماني عندما يذهب إلى أن النبوة عبارة عن درجة من درجات الخيال الناشئ عن قوة المخيلة؛ وهي ليست ظاهرة فوقية مفارقة ويمكن فهمها « في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة.. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي – القرآن – لم تكن

= بيروت (ص٥، ٦)، وانظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط، (١٩٩٢م)، بيروت (ص ٢٢٨).

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، القاهرة (١٩٨٠م)، (ص ١٢٨– ١٣٠).

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (١٩٨٨م)، مكتبة مدبولي، القاهرة (١/ ٦٠٢ – ٦٠٤).

(٣) السابق (٤/ ٣٤)، وانظر – أيضًا: د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، بيروت (١٩٨٢م)، (ص ٣٥٩، ٤٠٥).

ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثبًا عليه أو تجاوزًا لقوانينه؛ بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها »[1].

جـ - **التأويل العبثي للقرآن**: بناءً على اعتناق الحداثيين العرب لفكر الأنسنة والهرمينوطيقا؛ فإن النص القرآني عندهم: « نص بشري وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنًى جوهريًا مفارقًا ثابتًا.. وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص..؛ فالقرآن في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا »[2].

ولا شك في أن هذه الأفكار الحداثية العدمية التي وجدت لها مؤسسات ومخططين، ودعاة في العالم العربي الإسلامي، لها انعكاس على مشروع النهضة الحضارية المنشودة التي تتخذ من القرآن مرجعيتها في إطار الاجتهاد والتجديد الإسلامي، ويمكن القول: إن من أسباب البقاء في حالة التأخر هو المشروع الحداثي الذي تحميه النخبة المخططة، وتعرقل كل جهد لدى المشروع الإسلامي للنهوض، حتى وصل الأمر بكبير الحداثيين إلى أنه يعلن عن: « إن مهمتنا هي أن ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد؛ فبدلًا من أن تكون حضارتنا متمركزة على اللّـه.. تكون متمركزة على الإنسان.. إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية اللّـه إلى مركزية الإنسان حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال.. »[3].

هكذا يكون النظر إلى دور الإيمان باللّـه في بناء الحضارة؛ فبدلًا من العودة إلى منهج اللّـه، تكون زحزحة هذا الدور وتحريض أمة بأكملها على ترك منهج هو أساس حضارتها وحياتها.

---

(١) د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، ط٢، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الشروق، القاهرة (ص ٥٥) وما بعدها.

(٢) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٢٨، ٨٣، ٩٩)، ط (١٩٩٢م)، القاهرة.

(٣) د. حسن حنفي: مقدمة لترجمة كتاب: لسنج: تربية الجنس البشري، القاهرة (١٩٧٧م)، (ص ١٥١)، وانظر: د. محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص ٧٤)، ط١، (٢٠٠٦م)، الشروق الدولية، القاهرة.

وقد كان لهذا الفكر الحداثي الذي بدأ تغريبيًّا لا يأبه بالقرآن والتراث الإسلامي؛ بل يدعو إلى القطع معهما، ثم صار يدعي الإسلامية ولكن بالمعنى الحداثي والثوب الهرمينوطيقي، والروح الأنسنية، كان له أثره في انقسام وحدة الفكر بين مفكري الأمة: « في شؤون من أخطر شؤون الحياة والوجود، وما هو إلَّا التخمين والاسترسال فيه دون حدود أو قيود، وخطر ذلك قد لا يتبدى واضحًا اليوم، ولكن عندما يكثر ذلك الإنتاج الفكري كما يقولون، وتغص البيئة الثقافية بآثاره وأوضاره فلن تجد الأجيال القادمة فرصة التنفس في فضاء صحي، ولن يكون طلب العلم والبحث عن الحقيقة في أمر وجودنا الحضاري أمرًا مسيرًا أو سبيلًا قاصدًا، بل ستتعقد الأمور لا قدَّر اللّـه »[1].

٣ - التاريخانية والعقلانية لدى الجابري:

نزعتان منهجيتان في الفكر الحداثي المعاصر، وهما امتداد للنظرية الماركسية التي تعتمد أساسًا على « المادية التاريخية » و« المادية الجدلية » في تحليل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، و« المادية التاريخية » مصطلح وضعه أنجلز للدلالة على مذهب كارل ماركس ويتلخص في أن: « الوقائع الاقتصادية أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية، وأنها المحددة لها، وتقابل المثالية التاريخية التي تذهب إلى أن للمؤثرات الفكرية والروحية شأنًا في الوقائع الأولى للمؤثرات الاقتصادية »[2]، ولا يبتعد مفهوم المادية التاريخية عن مفهوم المادية الجدلية، فإن كانت الأولى تختص بتفسير الزمن والتاريخ، فإن الثانية تذهب إلى أن: « جميع مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور مستمر للمادة في كمها وكيفها، ويؤدي إلى تطور مفاجئ »[3].

وقد انعكست النظرية السابقة على تفسير الدين، فبناءً على المادية التاريخية والجدلية يذهب مؤسسو الماركسية إلى أن: « الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع يقيننا، إن الدين هو وعي الذات، والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته، أو الذي فقدها، لكن الإنسان والدولة والمجتمع... ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم »[4].

---

(١) د. حسن الشافعي: حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه (ص ٧٣).

(٢) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص ١٦٤). (٣) السابق (ص ١٦٤).

(٤) كارل ماركس وفردريك أنجلز: حول الدين، ترجمة: حافظ ليس (ص٣٣)، ط٣، (١٩٨١م)، دار الطليعة، بيروت.

والتاريخانية بوصفها تطورًا للمادية الجدلية التاريخية ليس المقصود بها التاريخ أو « ما يتعلق بالتاريخ أو ما يكون تاريخيًّا « كتاب تاريخي »، « منهج تاريخي ».. « واقعة تاريخية ».. ما ليس خياليًّا »[١]، وإنما هي من المنظور الماركسي: « وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي معين بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ »[٢]، وهو مفهوم يدل – كذلك – على: «مبدأ تاريخية المفاهيم، وموضوع معرفة معينة؛ أي أنه يدل على أن هذه المعرفة يحددها التاريخ وحركة المجتمع »[٣].

ويعد الجابري من أبرز الحداثيين المعاصرين تجديدًا وتوظيفًا للفكر التاريخاني في قراءة (النص الديني)، والتراث الإسلامي، من خلال الارتكاز على « سلوكان فكريان لا ينفصلان: **التاريخانية**: هي جعل العقل حاضرًا في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي، ويحركه على صعيد الممارسة، **والعقلانية**: هي جعل التاريخ حاضرًا في العقل يلهمه الدروس والعبر، ويحمله من حين إلى آخر على مراجعة تصوراته، وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه »[٤].

وهو بناءً على ذلك يُعَرِّف تاريخية الفكر بأنها: « ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي، الاقتصادي الثقافي، الذي أنتجه أو على الأقل تحرك فيه »[٥].

والعقلانية التي يتبناها الجابري بوصفها سلوكًا مصاحبًا ملازمًا للتاريخانية؛ هي العقلانية النقدية، وهي تجد مرجعيتها – في رأيه – عند الفيلسوف الألماني: عمانوئيل كانت (١٧٢٤ – ١٨٠٤م)؛ وهي: « تهتم بنقد أسس المعرفة وآلياتها ونتائجها »[٦].

وبإضافة التاريخية تكون العقلانية النقدية في معناها الواسع – عند الجابري – هي: « التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أو معنوية؛ التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها، أو إمكانية حضوره على الدوام. إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم

(١) أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية (٢ / ٥٦٠).

(٢) السابق (٢/ ٥٦٠).

(٣) معجم الماركسية النقدي: فيليب دي لارا، ترجمة: خليل كفلت (ص ٣٨٨).

(٤) الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٩٤)، ط٢، (١٩٩٩م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٥) نحن والتراث (ص ٢٩)، ط٦، (١٩٩٣م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٦) المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٢٨٥).

بأي شيء إلَّا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد »[١].

والعقلانية بالمعنى السابق؛ هي المذهب الوضعي الذي يتضمن القول: « إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة، وأن العلوم التجريبية هي التي تحقق المثل الأعلى لليقين »[٢]، وهذا المذهب هو ما عُرِف بـ « بالوضعية المنطقية »؛ ذلك الاتجاه الفلسفي المعاصر الذي: « يعول أساسًا على التجربة تحقيقًا للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث، ويعدها المصدر الوحيد للمعرفة.. »[٣].

وارتباط التاريخانية بوصفها امتدادًا للنظرية الماركسية، بالعقلانية الوضعية يحولها إلى عقلانية مادية؛ وهي: « الإيمان بأن الواقع المادي (الموضوعي) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب... وقد ترجمت هذه العقلانية المادية نفسها إلى ما يُسمى: حركة الاستنارة، التي ذهبت إلى أن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى أي قدر من المعرفة ينير له كل شيء.. »[٤].

ويعد الجابري امتدادًا لهذه الفلسفة المادية الجدلية، التي ترى أن الدين، والفكر ليس إلَّا انعكاسًا للواقع؛ حيث يذهب إلى أن « العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع »[٥].

ويطرح الجابري السؤال: « هل يقبل الإسلام كعقيدة التفسير المادي الجدلي للتاريخي؟ وبعبارة أوضح: ألا يتعارض التفسير المادي الجدلي مع العقيدة الإسلامية؟ »[٦].

وأُجيب الجابري: لا يقبل الإسلام الفلسفة المادية الجدلية من جذورها، وبالتالي لا يقبل أن يُفسَر بها، فهي تتعارض مع الدين السماوي المنزل، فكيف يمكن استخدام منهج في تفسير دين؟ في حين أن هذا المنهج ينكر الأصل السماوي لهذا الدين؟

---

(١) المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٢٨٥).

(٢) د.جميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢/ ٥٧٨) وما بعدها.

(٣) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص ٢١٤).

(٤) د. عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (ص ١٧)، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت.

(٥) الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (ج١)، ط ٨، (٢٠٠٢م)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٦) الجابري: التراث والحداثة (ص ١١٤)، ط٢، (١٩٩٩م)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ولكن الجابري يرى غير ذلك مستدلًا بما يرى أنه يسعفه - في هذه المسألة - من التراث الإسلامي، من خلال المقاربة بين التصور المادي الجدلي في تفسير التاريخ؛ وهو: « أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وأن القوي منهم يظلم الضعيف ويستغله، وأن هذا الضعيف يثور لرفع الظلم عنه، وجَعْل حد للاستغلال الذي يتعرض له. هذا الصراع بين الأغنياء والفقراء هو أصل السلطة.. »[١].

يقارب الجابري بين التصور السابق (الناس هم الذين يصنعون تاريخهم)، والمبدأ الإسلامي: « إن الإنسان مسؤول عن أفعاله.. وما دام الإنسان مسؤولًا عن أفعاله، فإنه يصنع بنفسه مصيره أو تاريخه »[٢].

وهنا أيضًا مقاربة بين نظرية وضعية تتنكر للرسالات السماوية، ومبدأ ديني يجعل الإنسان مسؤولًا عن أعماله، ففرق بين الصراع المادي بين الأضداد في الرؤية الماركسية، ومسألة المسؤولية في العقيدة الإسلامية، والتي تجعل الإنسان مسؤولًا عن تنفيذ منهج إلهي؛ فالذي يصنع التاريخ ليس ذلك الإنسان بوصفه كائنًا ماديًّا، إنما بوصفه إنسانًا ربانيًّا.

وكذلك يقارب الجابري بين المادية التاريخية، و« السنن الإلهية » في القرآن، ومن حيث هي قانون ونظام أقرَّهما اللّـه تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا[٣]. وهنا منزلق من منزلقات الجابري؛ فالسنن الإلهية في قيام الحضارات وسقوطها مرتبطة بمدى تطبيق منهج اللّـه ﷻ عندما تتاح الوسائل المهيئة لذلك وهي حضارية، تتنافى مع المادية الجدلية القائمة على الصراع، فالسنن ليس فيها صراع ولا أضداد؛ بل لها أبعادها الإيمانية والحضارية كما سيأتي بيانه في موضعه.

***

(١) السابق (١١٤، ١١٥).

(٢) انظر: السابق (ص ١١٥).

(٣) انظر: السابق (ص ١١٥) وما بعدها.

المَبْحَثُ الثَّانِي

دور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي لدى الجابري

في نقد الجابري لمظاهر التأخر في العالم العربي المعاصر يطبق المنهج المادي الجدلي الماركسي الذي طوره ميشال فوكو إلى المنهج الحفري الآركيولجي، بمعنى الحفر في طبقات المعرفة والثقافة للوصول إلى أصولها[١]، وقد استعار الجابري هذا المنهج للحفر في أُصول الانحطاط الحضاري - من وجهة نظره - خلال مشروعه الفكري: نقد العقل العربي الذي أساسه أربعة أجزاء[٢]، ويعتبر باقي الإنتاج الفكري له امتدادًا وتفصيلًا يُكَرِّس لمشروعه الأساسي على مستوى المنهج والرؤى.

وهو لم يطلق على مشروعه « نقد الفكر العربي »، وإنما اختار « نقد العقل العربي »؛ لأنه يريد أن يُعَبِّر عن: « عقل الحضارة الإسلامية »؛ لذا فهو يرى أن الواجب يقضي استعمال « العقل العربي » تجنبًا للالتباس الذي ينشأ من ارتباط لفظ « إسلامي » بالدين في ذهن المسلم[٣].

وهو يربط مشروعه الفكري، بمشروع النهضة التي يهدف إليها؛ حيث يرى أن: « نقد العقل جزء أساسي وأَوْلَى من كل مشروع للنهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرتْ فيها الأمور غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أكثر عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته

---

(١) راجع: ميشال فوكو: حفريات المعرفة (ص ١٢٣) وما بعدها، ترجمة: سالم يفوت، ط٢، (١٩٨٧م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٢) هي على التوالي: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، ط٦، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛ العقل السياسي العربي: ط٤، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛ العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط١، (٢٠٠١م)، دار المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(٣) انظر: الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٢٧٨)، ط٢، (١٩٩٩م)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه »[١].

هذا وقد اقتدى الجابري في تحديده لمفهوم « العقل العربي » بتقسيم « أندريه لالاند » - في موسوعته الفلسفية - للعقل إلى: **عقل مكوِّن وعقل متكوَّن:**

أ - العقل المكوِّن أو الفاعل: ويقصد به: « النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ »[٢]؛ وبعبارة أخرى: « إنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية؛ وهي واحدة عند جميع الناس »[٣].

ب - العقل المتكوَّن أو السائد: وهو « مجموع القواعد والمبادئ التي نعتمدها في استدلالاتنا »[٤].

والعقل بالمعنى الثاني - كما يذهب « لالاند » - مختلف من عصر إلى عصر ومن فرد لآخر؛ فإن « العقل المكوَّن والمتغير ولو في حدود هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة، فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (العقل)؛ فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زماننا »، وبمعنى آخر إنه « منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطى لها من خلال تلك الفترة قيمة مطلقة »[٥].

وبناءً على تمييز « لالاند » بين العقل المكوِّن والعقل المتكوَّن، فإن الجابري يؤكد على أن ما يقصده بـ: « العقل العربي » العقل المكوَّن؛ « أي جملة المبادئ التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو تفرضها عليهم كنظام معرفي »[٦].

أمَّا العقل المكوَّن؛ فهو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان؛ أي « القوة الناطقة » باصطلاح القدماء، وعلى هذا فإن: « الإنسان يشترك مع جميع الناس أيًّا كانوا وفي أي عصر كانوا في أنه يتوفر على عقل مكوِّن، وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى تلك الجماعة الثقافية بعقل مكوَّن، والذي هو عبارة عن النظام المعرفي (مفاهيم،

(١) الجابري: تكوين العقل العربي (ص٥، ٢٩).

(٢) أندريهَ لالاند: الموسوعة الفلسفية (٣/ ١١٥٩) وما بعدها.

(٣) السابق (٣ / ١٠١٦٠)، وانظر: تكوين العقل العربي (ص ١٥، ١٦).

(٤) السابق (٣ / ١٠١٦١)، وما بعدها.

(٥) السابق (٣ / ١٠١٦٩)، وما بعدها.

(٦) تكوين العقل العربي (ص ١٥).

تصورات..) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها »[١].

وقد وظَّف الجابري مفاهيم « لالاند » السابقة في مشروعه: نقد العقل العربي، بوصفه عقلًا متكونًا على مدى زمن ثقافي ممتد، يبدأ من العصر الجاهلي حتى العصر الحاضر، هذا الزمن الثقافي الذي شكَّل الفكر العربي بوصفه: « أداة للإنتاج النظري صنعته ثقافة معينة لها خصوصيتها؛ هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن »[٢].

ويرى الجابري أن الثقافة العربية ذات زمن ثقافي واحد إلى اليوم، وهذا الزمن يشمل: « ما بعد عصر التدوين وما قبله.. قد ظل يتموج بين نظم معرفية ثلاثة، وبفعل التصادم والتداخل بين هذه النُّظُم ذاتها دون أن يحقق الفكر العربي قطيعة نهائية مع أيٍّ منها، ولا إعادة ترتيب العلاقات بينها بصورة تسمح بتدشين بداية جديدة تضع حدًّا فاصلًا نهائيًّا بين ما قبل وما بعد »[٣].

وعصر التدوين هو الذي بدأ منذ تأسيس دولة العباسيين عام (١٣٢هـ) إلى بدء خلافة المتوكل عام (٢٣٠هـ)، وهو العصر الذي يعرف تاريخيًّا بعصر التدوين والترجمة[٤]، وفي رصد الجابري لمظاهر التأخر وأسبابه يؤكد على وحدة الزمن الثقافي العربي، رابطًا بينه وبين العصر الجاهلي، ومتسائلًا: « ماذا بقي ثابتًا في الثقافة العربية منذ العصر الجاهلي إلى اليوم؟ »[٥]، ومجيبًا على نفسه: « أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ « الجاهلية » إلى اليوم، تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة، وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها »[٦].

وترتبط عصور الزمن الثقافي العربي – من منظور الجابري – بطريقة لا شعورية، من خلال اللاشعور المعرفي، وهو: « مجموع العمليات، والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد »[٧]؛ وبناءً على هذا المفهوم الذي اقتبسه

---

(١) الجابري: تكوين العقل العربي (ص ١٦).
(٢) السابق (ص ١٣، ١٤).
(٣) السابق (ص ٢٩٥، ٢٩٦).
(٤) السابق (ص ٢٩٥).
(٥) السابق (ص ٣٨، ٣٩).
(٦) السابق (ص ٣٩).
(٧) السابق (ص ٤٠).

الجابري من « ريجيس دوبري »[١] الذي طوَّر الرؤية الماركسية التي ترى أن العلاقات والأفكار انعكاسٌ للواقع المادي[٢].

وبناءً على المفهوم السابق، فإن اللاشعور المعرفي العربي هو: « جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ.. إلخ »[٣].

ولكي يوضح الجابري رؤيته في الربط بين العصر الجاهلي والتأخُّر الحضاري في العصر الحاضر، يلح على قارئه متسائلًا: كيف يمكن الانتقال من عصر التدوين إلى العصر الجاهلي، كيف يمكن تفسير إنتاج علماء عصر التدوين بالرجوع إلى منتجات العصر الجاهلي؟[٤] وكذلك يجيب الجابري مبينًا أنه استعمل لتفسير هذه المسألة مفهومًا مركزيًّا في الدراسات السيكولوجية هو: الاستضمار وهو أن: « العقل البشري يتشكَّل حسب الموضوع الذي يتعامل معه ويكتسب من خلاله فعاليته.. »[٥]. ولما كان الموضوع الذي يتعامل معه العقل العربي في عصر التدوين هو « النص القرآني ونصوص الفكر الجاهلي (الأدب، الشعر، الأمثال.. إلخ)، إذا رجعنا إلى هذا وذاك وربطنا بينهما، سَهُلَ علينا أن نتوصل إلى النتيجة التالية؛ وهي أن العقل العربي هو فيزياء النص العربي، أعني أن قوانين العقل العربي ستكون بالضرورة، لا أقول انعكاسًا، بل أقول: ذات علاقة متينة بقوانين النص العربي الجاهلي والقرآني، وليس المقصود بالنص هنا، الخطاب وقوانينه التركيبية وحسب، بل أيضًا مضمون الخطاب، أعني الرؤية التي يحملها عن العالم ويكرِّسها ويغذيها »[٦].

وعلى هذا؛ فإن الجابري عندما يقوم بنقد العقل العربي، فهو يقصد أن هناك تصورات ومفاهيم ونظم معرفية شكلته ترتبط بالعصر الجاهلي، والنص القرآني، فما هي تلك النظم المؤطرة للمفاهيم والتصورات من منظوره الحداثي؟

دور الرسالة القرآنية في النُّظُم المعرفية للثقافة العربية:

اعتمد الجابري في تقسيمه لنظُم المعرفة في الثقافة العربية على مفهوم

---

(١) انظر: الجابري العقل السياسي العربي (ص ١٠) وما بعدها.

(٢) السابق (ص ١١).

(٣) تكوين العقل العربي (ص٤٠، ٤١).

(٤، ٥) التراث والحداثة (ص ٣١٠).

(٦) السابق (ص ٣١٠، ٣١١).

« الأبستيمي »؛ أي النظام المعرفي مستلهمًا إياه من الفيلسوف الفرنسي« ميشال فوكو » وتتحدد دلالة هذا المفهوم باختصار كبير في أن: كل مرحلة كبرى في التاريخ يوجهها ويتحكم في بنيتها نظام معرفي معين[1].

وبالدمج بين مفهوم الأبستيمي، ومفهوم اللاشعور المعرفي أو الاستضمار - يذهب الجابري إلى أن النظام المعرفي هو: « جملة المفاهيم والمبادئ، والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية »، ويمكن اختزال هذا التعريف إلى أن: « النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية »[2].

وبناءً على هذا، يصنف الجابري جميع أنواع العلوم والمعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات تشكلت منتجة ثلاثة أنظمة معرفية؛ هي:

١ - النظام المعرفي البياني: (علوم البيان = العقل البياني):

من أصول فقه، وفقه، ونحو، وبيان، وبلاغة، وعلم كلام... إلخ، ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة، وهي: « المعقول الديني العربي » المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية (العصر الجاهلي) كرؤية واستشراف[3].

٢ - النظام المعرفي العرفاني: (علوم العرفان = العقل العرفاني = العقل المستقيل):

من تصوف، وفكر شيعي، وفلسفة إسماعيلية، وتفسير باطني للقرآن، وفلسفة إشراقية، وفلاحة نجومية، وعلم تنجيم وسحر وطلسمات.. ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على « الكشف والوصال » و« التجاذب والتدافع » كمنهاج، وهي في - رأي الجابري - « اللامعقول العقلي » بمعنى أنه الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين، والذي كرَّسته الهرمسية كرؤية واستشراف[4].

٣ - النظام المعرفي البرهاني (علوم البرهان = العقل البرهاني):

من منطق، ورياضيات، وطبيعيات بفروعها المختلفة، ويؤسسها نظام معرفي واحد

---

(١) انظر: ميشال فوكو: حفريات المعرفة (ص ١٩) وما بعدها (ص ٧٣) وما بعدها، ود.كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب (ص ٨٨).

(٢) تكوين العقل العربي (ص ٣٧).

(٣) السابق (ص ٣٣٣، ٣٣٤).

(٤) انظر: السابق (ص ٣٣٣).

يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي، وهي في - رأي الجابري - «المعقول العقلي»؛ أي المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كرؤية واستشراف[١].

وهذه النظم المعرفية الثلاثة تشكلت تمامًا في عصر التدوين والترجمة عصر البناء الثقافي العام، التي ترسخت على ثلاثة مواريث فكرية: الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين كنصوص)، والموروث العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول أو العقل المستقيل في الموروث الهرمسي القديم، والموروث الأرسطي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية[٢].

والنقد الذي يأخذه الجابري على هذه النُّظُم، نقد إبستمولوجي؛ أي موجه إلى الأُسس المنهجية، والفعل العقلي الذي تقوم عليه عملية المعرفة، وفيما يخص النظام المعرفي البياني الذي يتمثل في اللغة والدين كنصوص، نجد أن الجابري يذهب إلى أن التراجع الحضاري في الثقافة العربية يرجع إلى:

- ارتباط اللغة العربية المعاصرة بالمجال التداولي في العصر الجاهلي.

- علاقة القرآن الكريم بالمجال التداولي في العصر الجاهلي، وأثره في عملية التقدم.

أولًا: تحليل دعوى أن اللغة العربية المعاصرة مرتبطة بالمجال التداولي في العصر الجاهلي: ينطلق الجابري في دعواه هذه، من أن اللغة العربية محدد أساسي للعقل العربي بنيةً ونشاطًا من خلال الدور الذي اضطلعت به في الثقافة العربية، ودورها في تحديد أسس التفكير العلمي وأدواته، وتأثيرها في نظرة أصحابها إلى الكون والإنسان[٣]؛ حيث كان لها دور بالغ الأهمية في:

أ - الدراسات والأبحاث الإسلامية عقيدة وشريعة، فكثير من الخلافات المذهبية والكلامية مرده إلى اللغة، أمَّا الخلافات السياسية فكانت تحركها دوافع اجتماعية، وعلى الرغم من هذا فقد كانت تجد في النص الديني سندًا وغطاءً بفضل اللغة وانفتاحها.

ب - أن أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي، هو جمع اللغة العربية ووضع

---

(١) انظر: السابق (ص ٣٣٣).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٥٤).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٦).

قواعد لها، والمنهجية والمفاهيم والآليات الذهنية التي استعملها اللُّغويون والنحاة الأوائل، أُتخذت أصلًا يعتمده مؤسسو العلوم الإسلامية، فأصبحت علوم اللغة مثالًا ونموذجًا لعلوم الدين[١].

جـ - ولما كانت اللُّغة العربية هي اللغة الحية الوحيدة في العالم التي ظلت كما هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرنًا على الأقل، فإن تأثيرها على العقل العربي ونظرته إلى الأشياء تأثر بالنظرة التي تجرها اللغة العربية[٢].

د - اللغة العربية لغة لا تاريخية، بمعنى أنها تعلو على التاريخ، ولا تستجيب لمتطلبات التطور، فهي لا تسعف بالكلمات الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي الصناعي والتكنولوجي، والأشياء الحضارية المادية والفكرية التي تشكل قوام العلم المعاصر، أي افتقاد المادة الضرورية المعبرة عن الجانب العلمي[٣].

هـ - والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى، ظلت وما زالت تنقل إلى أهلها عالمًا يزداد بُعدًا عن عالمهم، عالمًا بدويًّا يعيشونه في أذهانهم؛ بل في خيالهم ووجدانهم، عالمًا يتناقض مع العالم الحضاري التكنولوجي الذي يعيشونه[٤].

ولا أتفق مع الجابري - مطلقًا - في حملته على اللغة العربية، بهذا الهجوم الذي يعيد إلى الأذهان، هجوم التيار التغريبي على اللغة العربية في النصف الأول من القرن الماضي والذي تزعمه سلامة موسى؛ فاللغة العربية عنده: « لغة بدوية، لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن. فها أنا ذا في غرفتي هذه لا أعرف كيف أصف أثاثها بالعربية، ولكني أستطيع إجادة وصفها بالإنجليزية »[٥].

وكذلك تفوح آراء الجابري بما ذهب إليه سلامة موسى في أن: « اللغة الفصحى هي لغة بدوية، والثقافة هي بنت الحضارة، وليست بنت البداوة، فلهذا يشق علينا جدًّا أن نضع معاني الثقافة في هذه اللغة سواءً بالترجمة أم بالتأليف »[٦].وإذا كان هدف

(١، ٢) انظر: السابق (ص ٧٥).
(٣) انظر: السابق (ص ٧٩).
(٤) انظر: السابق (ص ٨٦).
(٥) سلامة موسى: اليوم والغد (ص ١٨٥)، القاهرة (١٩٢٨م)، وراجع: د. نفوسة زكريا: تاريخ الدعوة إلى اللغة العامية وآثارها في مصر (ص ١٠) وما بعدها، القاهرة (١٩٦٥م)، الشيخ محمود شاكر: أباطيل وأسمار: (١/ ١٥٣) وما بعدها (الجزآن الأول والثاني في مجلد واحد)، ط٢، (١٩٧٢م)، دار المعارف، القاهرة.
(٦) السابق (ص ٧٧، ٧٨).

سلامة موسى من هجومه على اللغة العربية هو إعلانه التغريبي: « أنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب؛ وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوربا في العصر الحديث، وأن أجعل قرَّائي يولون وجوههم نحو الغرب، ويتنصلون من الشرق »[١]؛ فإن الجابري ينتقل من التغريب إلى الحداثة ومناهجها من خلال تكسير المناهج في العلوم العربية الإسلامية كما سيتضح من خلال الدراسة.

ثانيًا: تحليل دعوى ارتباط القرآن الكريم بالمجال التداولي للعصر الجاهلي: ولما كانت اللغة العربية لم تتغير منذ أربعة عشر قرنًا؛ بوصفها لغة العلم والتأليف والثقافة، فما هو دور القرآن الكريم في تجديد اللغة؟ يقرر الجابري أنه: « صحيح أن القرآن نزل بلغة عرب الجاهلية، ولكن السؤال الذي يجب التقرير فيه بصدد طريقة فهم القرآن هو التالي: هل نزل القرآن بلغة العرب ليبقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها: عالم الأعرابي، أم أنه بالعكس من ذلك نزل بلغة العرب ليتجاوز بهم عالم جاهليتهم إلى عالم آخر لـ ﴿ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ [البقرة: ٢٥٧] »[٢].

أُجيب الجابري ومن يحذو حذوه: نعم نزل القرآن ليخرجنا ويخرجهم من الظلمات إلى النور، وأصبحوا خير أمة أخرجت للناس عندما آمنوا برسالة القرآن، فبنوره كان انتشار الإسلام، وبنوره كانت إضاءات علماء الإسلام للدنيا في جميع العلوم النظرية والتجريبية بفروعها المتعددة، بيد أن النور الذي يقصده الجابري ليس نور المنهج القرآني، بل أنوار الحداثة الغربية، فهو يأتي بما يتنافى مع أن القرآن أخرج الناس من الظلمات إلى النور؛ لأنه - من وجهة نظره - أبقاهم في ظلمات الجاهلية، فهو يذهب إلى أن: « القرآن والسنة تتحدد قراءتهما بالمجال التداولي، والذي يتحدد أساسًا بـ « الموروث الجاهلي »؛ أي بنوع الثقافة ومستوى الفكر في مكة والمدينة على عهد النبي ﷺ »[٣].

وبناءً على الزعم السابق يربط الجابري التأخُّر الحضاري بالنص القرآني، فهو ينوِّه بذلك « العمل العظيم الذي أنجزه النحاة واللُّغويون والفقهاء... هذه العلوم قد بلغت قمتها مع بداية تاريخها، وأن العقل العربي لم يضف جديدًا إلى ما أبدعه فيها خلال

---

(١) السابق (ص ٥ - ٧).
(٢) بنية العقل العربي (ص ٢٤٨).
(٣) تكوين العقل العربي (ص ١٤١).

عصر التدوين.. لقد بقى سجينًا لإنتاج هذا العصر، وهذا راجع إلى طبيعة موضوع هذه العلوم.. إنه النص، النص اللُّغوي بالنسبة للنحو واللغة، والنص الديني بالنسبة للفقه والكلام »[1].

ومن الغريب أن الجابري يتجاهل الفرق الإبستمولوجي بين طبيعة العلوم العربية الإسلامية، والعلوم الطبيعية التجريبية؛ فهما مجالان معرفيان مختلفان من حيث طبيعة الموضوعات ومناهجها.. والجابري - المفكر الكبير - يعلم هذا، فماذا يقصد إذن؟ إنه يقصد أن التقدم يكون بالقطيعة مع مفاهيم ومناهج وآليات العقل البياني المبني على النص الديني حتى تلك المتعلقة بالمنهج العلمي في التفكير، فهي دعوة إلى القطيعة المعرفية مع النص الديني. فلقد كان :« الموضوع الذي تعامل معه العقل البياني العربي هو النصوص، والتعامل مع النصوص غير التعامل مع الطبيعة وظواهرها؛ ذلك لأنه إذا كان العقل البشري يجد.. في مجال الطبيعة من إمكانات التقدم واطراده ما لا حد له، وبالتالي مما يسمح له بخلق أزمنة ثقافية جديدة كلما استطاع أن « يقطع » مع مفاهيمه وأجهزته النظرية السابقة، فإن ما يمكن استخراجه واستنباطه من قواعد تحكم النص اللُّغوي، أو من تشريعات تستقى من النص الديني محدودة تمامًا، وبالتالي فلا بد أن يأتي يوم يستنفذ البحث كل إمكاناته للتقدم سوى المراجعة وإعادة التنظيم »[2].

نعم إن منهجية العلوم الطبيعية تختلف عن العلوم العربية البيانية، ولكن لماذا كل هذا الربط السلبي بين النص الديني، والعلوم الطبيعية التجريبية التي تؤدي إلى التقدم العلمي التجريبي؟

إن الجابري في دعوته إلى القطيعة المعرفية التي تجب على العقل العربي تجاه مناهج وآليات علماء البيان، والقطيعة كذلك مع النص الديني؛ لأنه نزل بلغة العرب التي تحمل طبيعتهم الحسية اللاتاريخية، - في دعوته هذه - يريد أن ينسب إنتاج العلماء المسلمين في العلوم التجريبية الطبيعية إلى تأثرهم بالفكر اليوناني كما سيأتي بيانه.

وكان على الجابري أن يفرق بين النص الديني، واجتهادات علماء الإسلام في العلوم البيانية، التي ربما فيها ما يقصد من آليات ذهنية يجب القطع معها، أمَّا ضم

(١) تكوين العقل العربي (ص ٣٣٩). (٢) السابق (ص ٣٤٣).

(النص الديني = القرآن) داخل حكم واحد مع حقول الإنتاج الثقافي الإنساني البياني وغيره، ثم الدعوة إلى القطيعة مع النص وما دار حوله وما نشأ من علوم؛ فهذا لا يقبل من الجابري أو غيره أيًّا كان.

والجابري في منهجه الحداثي الذي قمتُ بتحليل بعض تجلياته - في الصفحات السابقة - متأثر إلى حدٍّ كبير بالمدرسة الماركسية الفرنسية، فهو يحذو حذو لويس غارديه في تشخيص عقليات رجال الإسلام، والتي يذهب فيها إلى أن: « رجال الإسلام الأوائل؛ النبي ﷺ أولًا، وصحابته المكيون، وأنصاره المدنيون، مطبوعين في العمق بطابع حياة العرب القدامى وعقليتهم.. إن جدة الإسلام ولنقل؛ إن « غرابته » الصادرة من الداخل تؤكد ذاتها وفقًا لترسيمات عقلية قد غرس جذورها في التربة العضوية للتقاليد القديمة تارة لينميها، وتارة ليحاربها »[1].

هذا عن المستوى الخاص بالنظام المعرفي البياني (النص اللُّغوي والنص الديني) وأثر ارتباطهما بالمجال التداولي للعصر للجاهلي في تعويق عملية التقدم - من وجهة نظر الحداثة العربية، فما هو موقف الاتجاه الإسلامي من دور الرسالة القرآنية في النهوض بمناهج التفكير والتجربة الحضارية الإسلامية؟



(١) لويس غارديه: أثر الإسلام في العقلية العربية (ص ٣٥)، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ط١، (١٩٩٢م)، دار الفكر اللبناني، بيروت.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

موقف الاتجاه الإسلامي المعاصر من دور القرآن الكريم في تكوين العقلانية الإسلامية

أمام الهجوم العَلماني على الدين، ومحاولات تحييده عن مجالات الحياة العامة، ومجالات الحياة العلمية، لترسيخ الوضعية المنطقية - قام مفكرو « تيار الإسلام الحضاري »[١] ببيان وتوضيح المنهج القرآني في التفكير ودعوته إلى العقلانية.

حيث يرى هذا التيار أن: « العقلانية الإسلامية نابعة من الدين، وليست غريبة عن الدين.. والكتاب المؤسس لهذه العقلانية الإسلامية هو القرآن الكريم.. المؤسس للدين والأمة والدولة والحضارة في تاريخ الإسلام، ورسالة العقل والعقلانية هي الانتصار للإسلام وليست الثورة عليه »[٢].

ومن هذا المنطلق القرآني يذهب محمد عمارة إلى أن العقل: « ملكة وغريزة ونور وفهم وبصيرة، وهبها اللـه ﷻ للإنسان؛ ولذلك فهو ليس عضوًا ولا حاسة من الحواس؛ أي أن وجوده في الأذهان لا في الأعيان، وهو المستوى الأعلى - في الإدراك - لما فوق الحواس »[٣].

والذي يحدد مفهوم العقل هو (موضوع التعقل) من خلال التفرقة بين ما يرتبط بالخصوصية الحضارية، وبين ما يرتبط بالمشترك الإنساني العام على أساس:

أ - من حيث ارتباط العقل بالخصوصية الحضارية: فإنه في مصطلح العربية

---

(١) أقصد بـ « تيار الإسلام الحضاري »: الاتجاه الفكري الإسلامي المستقل عن الانتماءات الحزبية والطائفية، والذي يتبنى المرجعية الإسلامية في الإصلاح والتغيير والنهضة على الأسس والمقومات القرآنية والنبوية؛ وهي بذلك تضم جميع المفكرين المسلمين ما عدا: العلمانيين، والشيعة، وجماعات العنف الطائفي المسلح باستثناء المدافعين عن أوطانهم وأنفسهم في البلاد المحتلة، وكذلك ما عدا الفرق الضالة: القاديانية، والبهائية، وأمثالها.

(٢) د. محمد عمارة: العقل والعقلانية في الإسلام (ص ٩٣)، ضمن أبحاث: مشكلات العالم الإسلامي وعلاجها في ظل العولمة والأبعاد الاجتماعية والثقافية (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

(٣) السابق (ص ٩٤).

ومفهوم الإسلام ليس عضوًا ماديًّا؛ وإنما ملكة وهبها اللّـه للإنسان[١]، ويقوم بوظائف الإدراك، فهو فعل التعقل، وبه وبالقلب والنهي واللب، وبالنظر، والتدبر، والتفكر، والفقه كان التعبير القرآني عن سبيل هذا المنهج من مناهج النظر[٢].

وموضوع العقل بهذا المعنى، هو العلوم الإنسانية في فلسفاتنا وفي تصوراتنا للكون، في كل ما يهذب النفس الإنسانية، هنا تتغاير الرؤى والفلسفات والمواريث[٣]، وبهذا المعنى، وفي هذا الإطار يكون هناك عقل « عربي إسلامي » و« عقل ملحد » و« عقل بوذي » و« عقل مسيحي » و« عقل يهودي » مما جعل هناك تعدد في الحضارات والثقافات[٤].

ويؤكد محمد عمارة على أن هذا المفهوم لديه لمصطلح العقل « العربي » أو « الإسلامي » ليس مفهومًا عنصريًّا ولا عرقيًّا؛ وإنما هو مفهوم لُغوي وثقافي وحضاري تحدده اللغة العربية، وبما أن العربية هي لسان الإسلام؛ فإن التشابك والوحدة قائمة بين « العقل العربي » و« العقل الإسلامي » باعتبار الأمة العربية هي الريادة والقيادة والقلب لأمة الإسلام[٥].

ب – **من حيث كون العقل مشتركًا إنسانيًّا عامًّا**: فهو بهذا « ملكة من ملكات الإنسان تميز بينه وبين سائر الحيوان »[٦]، بوصفه أداة إدراكية عند كل إنسان، بالمعنى الذي عبر عنه رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠م): « العقل أحسن الأشياء توزعًا بين الناس »[٧].

وما ذهب إليه محمد عمارة من ربط بين اللغة العربية والإسلام في قوله بـ « العقل العربي الإسلامي » يجعلنا نستقصي في تحديد مقصده من هذا الربط، للتفرقة بينه وبين المقصد الحداثي الذي سبق تحليله .

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: أزمة العقل العربي (ص٢٠)، ط١، نهضة مصر، القاهرة (٢٠٠٣م).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي الحديث (ص٢٠)، ط١، دار الفكر، بيروت (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

(٣) انظر: د. عمارة: أزمة العقل العربي (ص ٢٠).

(٤، ٥) انظر: السابق (ص ٢٠).

(٦) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢٥٥) وما بعدها، ط١، (٢٠٠٥م)، نهضة مصر، القاهرة .

(٧) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج (ص ٥٩)، تقديم: د. عثمان أمين. ترجمة: محمود الخضيري، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي (٢٠٠٠م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وعن دور القرآن الكريم في تحديث مفهوم العقل، يذهب محمد عمارة إلى أن القرآن انتقل بالعقل من معناه المعجمي إلى النور القرآني؛ فالمعنى المعجمي: « العَقلُ: الحِجر، والنُّهى: ضد الحمق، والجمع: عقول، ورجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: القوي الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخِذَ من قولهم: اعتقل لسانه إذا حبسه،.. وسمي العقل عقلاً؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك.. وقيل: هو التمييز الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان.. »[١].

وقد حَدَّث القرآن مفهوم العقل، وجاء بمنهج للعقلانية، أخرجه من دائرة العصر الجاهلي، من كونه مرتبطًا بالثبات، أو الحبس للسان، أو التوقف خشية الوقوع في المهالك، وجعله ضمن منظومة معرفية تأخذ الوحي أساسًا للإيمان عن طريق العقل، بتوظيفه في إطار منظومة تؤدي إلى اليقين من حيث:

١ - الربط بين كتاب الوحي المسطور وكتاب الكون المنظور:

الاعتماد على العقل وحده دون الوحي يقف بالإنسان عند « النسبي » و« الظني » اللذين هما غاية الاجتهاد الإنساني، ويحرم الإنسان من اليقين الذي سبيله العلم الإلهي، ونبأ السماء العظيم؛ فالعقل مع عظمته يدرك الخصائص والظواهر والآثار، أمَّا الإدراك اليقيني فأساسه العلم الإلهي، والذي اختص به المنهاج الإسلامي في المعرفة بتزامل وتكامل آيات اللّـه في كتابيه: « الوحي المسطور »، وكتاب « الكون المنظور ». وقد اختل هذا التوازن في معارف الحضارات التي أخذت بشق منها دون الآخر، فغرق البعض في المادية وحدها، واستغرق البعض في الباطنية دون سواها[٢]. هذا فيما يخص الإدراك العقائدي، أمَّا الإدراك العلمي التجريبي الإبداعي فلا بد أن يعتمد على التكامل.

٢ - التكامل بين سُبُل المعرفة: (العقل، النقل، التجربة، الوجدان):

فالنموذج الإسلامي يعتمد في عملية المعرفة على هدايات أربع؛ هي: العقل والنقل والتجربة والوجدان، باعتبارها سُبلًا متعاضدة متعاونة متفاعلة، في تحصيل معارف، وحقائق

---

(١) ابن منظور: لسان العرب (٤/ ٣٠٤٦).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢٥٥).

وسنن قوانين كتاب الوحي والوجود، واكتشاف آيات اللّـه في الأنفس والآفاق[١].

وعلى هذا؛ فإنها عقلانية إسلامية في جمعها بين الهدايات الأربع، محفوظة التوازن بالعقل الإيماني العلمي المتحلي بأخلاق الإسلام، فلا تكون كالحضارات: « التي أخذت بالاحتكام إلى العقل فقط، فبلغت القمة في التحرر والانحدار الخلقي »[٢].

هذا على مستوى وسائل المعرفة، أمَّا على مستوى موضوعات العلم والمعرفة، فإن الآيات التي ذُكِر فيها العلم والعلماء في القرآن الكريم تبلغ أكثر من ثمانمائة آية[٣]، وموضوعاتها تتناول نوعين من العلم:

١ - **علوم الدين:** وهي العلوم الشرعية التي مصدرها الوحي، وهي العقيدة والشريعة التي هي منهج يصل الإنسان بواسطته إلى التدين، والاجتهاد فيها له وسائله وآلياته في إطار التفرقة بين الثوابت والمتغيرات[٤].

٢ - **العلوم العقلية:** وهي العلوم والفنون والنظم والأعراف، ومصدر هذه العلوم؛ هذه التجربة الإنسانية والتأمل العقلي[٥].

وهذه التفرقة بين العلوم من حيث موضوعاتها إلى شرعية، وعقلية، ليس معناه الفصل بين علوم الدين، وعلوم الدنيا ولكن معناه تحديد مدى دور العقل في الإبداع والتحديث المستمر للعلوم العقلية على مدى الأزمان؛ فالبناء الحضاري للإسلام: « أشبه ما يكون بالمظلة العظمى التي تجمع تحت لوائها ما هو دين وما هو دنيا دونما فصل أو خلط »[٦].

وهذا المفهوم الشامل للعلم هو الذي نوَّه به القرآن وحفلت به آياته، يشتمل على كل معرفة تنكشف بها حقائق الأشياء، وتزول بها غشاوة الجهل والشك من عقل الإنسان، سواء أكان موضوعه العقل والطبيعة، أم موضوعه الإنسان، أم موضوعه

---

(١) انظر: د.عمارة: النموذج الثقافي (ص ٣٧)، ط (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.وانظر له أيضًا: شبهات حول الإسلام (ص ٤٧)، (٢٠٠٢م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٢) انظر: د.عمارة: أزمة العقل العربي (ص ٣٢).

(٣) د.عمارة: شبهات وإجابات حول القرآن (ص ١٠٦)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

(٤) انظر: د.عمارة: التراث والمستقبل (ص ١٠٣)، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الرشاد، القاهرة.

(٥، ٦) انظر: السابق (ص ١٠٤).

الوجود والغيب، وسواء أكانت وسيلة معرفته الحس والتجربة أم العقل والبرهان، أم الوحي والنبوة[١].

والتصور الإسلامي لمفهوم العلم، والذي يطلق على الإدراك الجازم الثابت، فيشمل علوم النقل والعقل والحس - تأثر بفعل ترجمة الكلمة الإنجليزية: (Science) والتي تعني: العلم المدرك بالحواس فقط دون غيره من وسائل الإدراك العقلية أو السمعية أو العرفانية، فهي تعني العلم التجريبي القائم على الحِس والمشاهدة، مما أدى إلى القول بأن مسألة الأُلوهية غير علمية، أي خارج قياس الحِس والمشاهدة، مما يوقع في نفس السامع العامي أنه جهل؛ حيث إن ضد العلم الجهل، وشوهت بإزاء ذلك كثير من المفاهيم[٢].

وعلى هذا، فإن مفهوم العلم في الإسلام شامل لعلوم العقل والنقل والحواس، وليس صحيحًا ما شاع عند الغربيين - ومن دار في فلكهم - أن العلم ما قام على الملاحظة والتجربة فقط، وكذلك ليس صحيحًا ما يتصوره بعض المسلمين المتدينين، أو يصورونه، بأن العلم في القرآن يعني العلم الديني ولا شيء غيره، ومما يدل على بطلان ذلك التصور استخدام لفظة العلم ومشتقاتها في غير العلم الديني، كما تدل على ذلك آيات القرآن؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ [الأنعام: ٩٧].

فالعلم الذي وصف اللّـه به هؤلاء القوم الذين فصَّل لهم الآيات، والذي جاء ذكره بعد قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا ﴾ لا يمكن إلا أن يكون هذا العلم الكوني الذي يدخل فيه علم الفلك وما يتعلق به[٣].

إذن؛ التصور الإسلامي الذي قمت بتحليله في هذا المبحث - لدى محمد عمارة - يذهب إلى أن: مصدر العقلانية هو الوحي الذي حدَّث الدلالات المعجمية لمفهوم العقل، وجعله ضمن منظومة معرفية تعتمد على: العقل، الوحي، الحس، الوجدان،

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: العقل والعلم في القرآن الكريم (ص ١٢٩)، ط١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، مكتبة وهبة، القاهرة.

(٢) انظر: د.علي جمعة محمد: المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم (ص٧، ١٩ - ٢٣) ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) انظر: د.يوسف القرضاوي: العقل والعلم في القرآن الكريم (ص ١٤٩، ١٥٠).

من خلال كتاب اللّـه المسطور، وكتابه المنظور، وعن طريق التفاعل المعرفي بين هذه الهدايات الأربع، يكون: العلم؛ الذي يتحدد حسب الموضوع إلى : علم ديني وعلم تجريبي.

مع ملاحظة أن العلم بمعناه المطلق تختص به الذات الإلهية، فقد جاء مضافًا إلى اللّـه تعالى، في جميع موارده في القرآن الكريم، ولم يأتِ مضافًا إلى الإنسان إلا مقيدًا بأنه قليل؛ مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وأحيانًا مضافًا إلى الإنسان ومقيدًا من اللّـه تعالى: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النساء: ١١٣]، وأحيانًا جاء مقيدًا بأنه يتعلق بظواهر الأشياء[١]؛ كقوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الروم: ٧].

أمًّا لفظ المعرفة فقد ورد ذكره في القرآن مضافًا إلى الإنسان من جميع الوجوه، ولم يرد في آية واحدة منها مضافًا إلى اللّـه تعالى لا مقيدًا ولا مطلقًا، وفي إضافته إلى الإنسان جاء في جميع الآيات مقرونًا بعلاقته وموضوعه الحسي، وعلى هذا؛ فإن لفظ المعرفة يتعلق حيث ورد في القرآن بالأمور المحسوسة وبظواهر الأشياء، أما لفظ العلم فيتجاوز هذه الظواهر إلى بواطن الأشياء ودقائقها، وبناءً على ذلك فإن لفظ العلم حيث ورد في القرآن، فإنه يتضمن معنى المعرفة، أمَّا لفظ المعرفة فلا يتضمن معنى العلم، فكل عالم هو عارف بالضرورة، وليس كل عارف عالمًا[٢].

والتجربة الحضارية الإسلامية تشهد بسلوك المسلمين مجال التقدم العلمي من خلال تلك المنظومة؛ فما هي تجليات التفاعل مع هذا المنهج القرآني؟ وما فائدتها في الدرس الحضاري المتطور؟

تجليات المنهج القرآني في الحضارة الإسلامية:

إن التراث العلمي التجريبي في الحضارة الإسلامية - الذي ينكر الجابري دور القرآن في تكوينه - يفيد في الدرس النهضوي المعاصر، من حيث كونه تجليات لتطبيق دعوة القرآن الكريم، والانتباه إلى إرشاداته في قواعد المنهج والإقبال على العلم، هذا بالإضافة إلى الجانب الحضاري في تكوين الدولة الإسلامية والنُّظُم

---

(١) انظر: د. محمد السيد الجليند: تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين (ص ١٨)، (١٩٩٩م)، دار قباء، القاهرة.

(٢) انظر: د. محمد السيد الجليند: تأملات حول منهج القرآن (ص ١٨) وما بعدها.

السائدة فيها.

والنهضة العلمية التجريبية الإسلامية تجعلنا ندري مدى الأبعاد الحضارية العالمية التي وصل إليها الإشعاع الحضاري القرآني بفضل جهود العلماء المسلمين، حتى إن أحد علماء الحضارة الغربيين يقرر أنه: « كلما أمعنا النظر في درس حضارة العرب وكتبهم العلمية واختراعاتهم؛ ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة.. وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردًا علميًّا سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدَّنوا أوربا مادة وعقلًا وأخلاقًا، وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير »[1].

وكانت السمة العامة للحضارة الإسلامية إبان ازدهارها: « أنها حضارة تتجه إلى الواقع الحي، وتربط بين النظر والعمل، فلا تغلو في الاتجاه الحسي إلى درجة يُلْغى فيها النظر العقلي، ولا تغرق في الفكر المجرد إغراقًا يؤدي إلى اختصار العمل والحس؛ لذلك فإن مرحلة تأسيس العلم على أساس التجربة، والمشاهدة، والاستنباط قامت على هذا الاتجاه العام »[2].

وكثيرة تلك المؤلفات التي تسجل ما توصل إليه المسلمون التجريبيون من ابتكارات علمية ونظرات منهجية، وأثرها في الفكر الأوربي والعالمي[3]، وتشمل هذه العلوم كافة فروع المعارف العلمية، والتي تأسست على أصول المنهج العلمي شملت: الرياضيات، والفيزياء، والفلك، وعلم الأرض، والكيمياء، والطب، والصيدلة[4].

ولست أقصد من ذلك الارتداد إلى آراء علماء الإسلام القدامى في المجالات السابقة، ولا النكوص إلى آلاتهم التي عفى عليها الزمن؛ بل أقصد أنه: « كان لنا علم وجهد علمي، وعلماء عرفوا العلم وقدروا السعي إليه، وجعلوا لأمة العرب مكانًا

---

(١) د. غوستاف لوبون: حضارة العرب (ص ٣٢)، ترجمة: عادل زعيتر (١٩٦٤م)، الحلبي، القاهرة.

(٢) د. عمار طالبي: المنهج العلمي في الحضارة الإسلامية (ص ٥)، بحث ضمن، دراسات عربية إسلامية، يشرف على إصدارها: د. حامد طاهر، عدد (١٢)، (١٩٩٣م).

(٣) راجع: سيجريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة: فاروق بيضون، وكمال دسوقي، (١٩٨١م)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

– د. قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب (١٩٥٦م)، مكتبة مصر، القاهرة.

– د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه (١٩٨٠م)، دار المعارف، القاهرة.

(٤) انظر: د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمي للحضارة الإسلامية (ص ٤٨، ٦٧، ٩٤) وما بعدها.

في تاريخ العلوم، وهذا هو الجانب الذي يدخل في تراثنا الثقافي، أي: في مقومات الشخصية العربية الإسلامية »[١].

فتجربتنا الحضارية الأولى تجعلنا نؤمن ونعتقد بأنه: « إذا كنا قد نهضنا من حين قريب بنفوس متجددة وعزم شاب، فلا بأس علينا في حاضرنا ومستقبلنا من الناحية الثقافية، فنحن.. نستطيع أن نبني حضارة عربية جديدة، ونستجد لشعوبها شبابًا.. يطول أمده حتى لا نرتد خطوة إلى الوراء في صراع الحياة »[٢].

ويرتبط بالدرس الحضاري، الدرس الفلسفي الذي يجب أن يغرس في النشء المسلم الروح العلمية ببيان دور مفكري الإسلام في مناهج البحث، وخاصةً لدى علماء العلوم الطبيعية في العالم الإسلامي[٣]، وإعطائها الأولوية على دراسة المنطق الأرسطي، ومنطق الموجهات.

ولعل تساؤلًا يطرح: لماذا التركيز على العلوم التجريبية في عرض تجليات المنهج القرآني على الحضارة الإسلامية؟ وأجيب: لأن: « المنهج التجريبي من أهم الأُسس التي قامت عليها النهضة العلمية في العصر الإسلامي؛ بل وقامت عليها حضارة العالم المعاصر بأكملها؛ لأن العلوم الطبيعية، والتطبيقية المرتبطة مباشرة بأي تقدم حضاري تتميز بأنها علوم الواقع والتجربة »[٤]؛ ولأني أعتقد - أيضًا - أن التفوق التكنولوجي في العلوم التجريبية وغيرها، يعد انعكاسًا للفاعلية الإنسانية مع القرآن وما يرتبط به من علوم إسلامية، والتي بدونها يكون العالم الإسلامي متخلفًا.

ولعل محتجًا يقول: إن في الغرب تقدمًا تكنولوجيًا كبيرًا؛ وهو غير معتمد على تعاليم قرآن، أو حتى إنجيل؟ ولكني أعتقد أن الغرب قام كحلقة من حلقات تطوير المنهج التجريبي الإسلامي: « الذي وضعه علماء الحضارة الإسلامية.. ويعتبر أهم المراحل التي مرَّ بها منهج البحث في العلوم الطبيعية، ولا يزال هو حجر الزاوية في تعريف المنهج العلمي الحديث القائم على الجمع بين المنهج الاستنباطي، والمنهج

---

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة (ص ٤٠٢). (٢) السابق (ص ٤٠٣).

(٣) راجع: د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي (ص ٣٥٩) وما بعدها، ط٣، (١٩٦٦م)، دار المعارف، القاهرة.

(٤) د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمي للحضارة الإسلامية (ص ٤١).

التجريبي الاستقرائي بدرجة تختلف من علم لآخر »[١].

يضاف إلى الفكر المنهجي في الغرب أمران أساسيان:

أ - روح الإبداع والمغامرة، ومواصلة التجريب والابتكار وحب العلم والعمل.

ب - التمويل الاقتصادي الضخم للمراكز العلمية والبحثية، والإنفاق على الأفكار حتى قبل تحققها؛ أي على مرحلة الفرض العلمي التي قد تستمر سنوات عديدة، وهذا يذكرنا بما كان يفعله خلفاء العصور الإسلامية الزاهرة التي: « شهدت تشجيع الخلفاء والأمراء والحكام لهذه العلوم، وكان العلماء يقومون ببعض البحوث أحيانًا بتوجيه من بعض الحكام ولم تكن.. بحوثًا نظرية، .. بل كانت في مجالات تحتاج إلى إنفاق مالي لشراء الآلات والمواد التي تُجرى عليها التجارب »[٢].

إذن؛ التفاعل مع الدعوة القرآنية في تكوينها للعقل على مستوى تربية الإدراك، وترسيخ نزعات المنهج، وتطبيق المسلمين لها فكرًا وممارسة - كان السبب في قيام الحضارة وتقدم المسلمين؛ فلماذا تأخروا؟ لأنهم انحرفوا عن دعوة القرآن، فتأخروا، وذلك من السنن الإلهية في قيام الحضارات وسقوطها كما سيأتي تحليله بمشيئة اللّه وعونه.

* * *

تعقيب:

من خلال هذا الفصل يتضح أن:

أصول الرؤية المنهجية لدى الخطاب الحداثي عامة، ولدى محمد عابد الجابري خاصة، تعتمد على المنهجية الغربية في موقفها من الرسالة القرآنية؛ من حيث مناهج التأويل التي اعتمدت فيها على الهرمينوطيقا والأنسنة، ومن حيث تفسير مصدر الرسالة القرآنية الذي اعتمدت فيه على المادية الجدلية من خلال الربط بين القرآن والمجال التداولي للعصر الجاهلي.

وفي هذا يخالفهم الاتجاه الإسلامي عامة ومحمد عمارة خاصة؛ حيث يرفض

---

(١) السابق (ص ٤٧).

(٢) د. عبد الحميد مدكور: العلم عند المسلمين بين ماضٍ وحاضر (ص ١٦٩)، ضمن أبحاث: « المؤتمر الدولي الثامن للفلسفة الإسلامية » - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - بعنوان: « حاضر العالم الإسلامي أسباب التخلف وعوامل النهوض » (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

محمد عمارة استخدام المناهج الغربية في العلوم الإنسانية لدراسة النص القرآني[١]؛ لأن استخدامها في الغرب لتحليل الكتاب المقدس كان من إفرازات عصر الصراع بين الكنيسة والعلماء والمجتمع، من ثَمَّ فهي لا تصلح لتطبيقها على القرآن الكريم؛ لهذا فإن عمارة يصف محاولات هؤلاء العلمانيين بأنها: تأويل عبثي[٢].

وكذلك يرفض محمد عمارة التفسير المادي الجدلي لمصدر القرآن الكريم سواء من خلال ربطه بالعصر الجاهلي، أو بالمجتمع من حيث كونه مصدر النص[٣]؛ لأن مصدر القرآن هو الوحي من عند اللَّـه ﷻ لنبيه ﷺ؛ لإصلاح وهداية المجتمعات الإنسانية على مر العصور، فقد قال تعالى: ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝١٠٥ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا ﴾ [الإسراء: ١٠٥، ١٠٦].

ومن حيث مفهوم العقل فإنه لدى الجابري: العقل المكوِّن من حيث هو مَلَكَة، والعقل المتكوِّن من حيث هو طُرُق التفكير، والنظم المعرفية للثقافة؛ حيث يرى أن التكوينات المرتبطة بالعصر الجاهلي ما زالت مركوزة لا شعوريًّا في العقل العربي، وأن القرآن لم يغير فيها؛ لأنه مرتبط في لغته وأساليبه بها، وهذا يترتب عليه أن القرآن لا يصلح منهجًا حضاريًّا، أو أنه ليس من مرتكزات النهضة، وهي دعاوى باطلة يهدف الجابري من خلالها إلى التكريس للمشروع الحداثي الماركسي.

أمَّا محمد عمارة، فهو لا يتفق مع الجابري في مزاعمه؛ بل إنه من المحاربين لها على مستوى الردود، وعلى مستوى التنظير، من خلال تنظيره لنظرية العقلانية الإسلامية في القرآن، من حيث إن القرآن حدَّث الجانب العقلي على مستوى المفاهيم، وعلى مستوى أسس مناهج التفكير، فقد انتقل بمفهوم العقل من معناه عند العرب إلى المعنى النوراني القرآني من خلال منظومة معرفية تؤدي إلى اليقين من خلال الجمع بين: كتاب الوحي المسطور، وكتاب الكون المنظور، والتكامل بين سُبُل المعرفة: العقل، والنقل، والوجدان.

---

(١) انظر: د.عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٤٥، ١٤٦).

(٢) انظر: عمارة: مقالات الغلو الديني واللاديني (ص ٧٣)، وما بعدها، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

(٣) التفسير الماركسي للإسلام (ص ٤٢)، وما بعدها.

فالعقل لدى عمارة هو مَلَكَة من ملكات الإنسان يُمَيَّز بها بين الإنسان والحيوان (= العقل المكوَّن)؛ وهو في هذه الجزئية يتفق مع الجابري ولالاند.

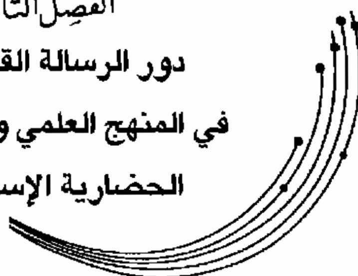
وكذلك يتفق مع الجابري ولالاند في مفهوم العقل المكوِّن، بيد أنه يختلف مع الجابري في توظيف مفهوم العقل المكوَّن، فالجابري يذهب إلى أن : العقل العربي متكوِّن من العصر الجاهلي، وتؤكد آراؤه على أن القرآن مرتبط بالمجال التداولي للعصر الجاهلي؛ لذا فهو متكوِّن من ثقافة جاهلية ونص مرتبط بها، وهذه بلا شك مزاعم باطلة.

فالقرآن الكريم - كما يذهب محمد عمارة - حرر العقل من الموروثات الجاهلية في تحديثه لمفهوم العقل وتوجهاته المعرفية، ويذهب بأسباب التأخُّر إلى العصور التالية التي انحرفت عن منهج الرسالة القرآنية.

ولا شك أن الأرجح هو الموقف القرآني الذي يتخذه الاتجاه الإسلامي، والإضاءات الفكرية لنظرية العقلانية الإسلامية التي بلورها محمد عمارة من خلال القرآن الكريم، وعلى هذا فهي ليست مجرد رأي؛ بل هي عقيدة تؤمن بالفاعلية الحضارية للمنهج القرآني؛ ولإثبات ذلك تطرق الباحث إلى مفهوم العلم، ومفهوم المعرفة في القرآن، وأثرها في التجربة الحضارية الإسلامية، ردًّا على دعاوى الجابري التي يهدف منها إلى زحزحة الرسالة القرآنية عن مشروع النهضة.

كان هذا الفصل عن دور الرسالة القرآنية في تكوين العقل العربي، وذهب الجابري إلى أن تكوينه هو ثقافة العصر الجاهلي، وأنكر دور القرآن في تحديث العقلانية العربية على مستوى المفاهيم والوسائل والمناهج، أمَّا محمد عمارة فقد خالفه إيمانًا بدور القرآن في تحديث العقل على مستوى المفاهيم والوسائل ومناهج التفكير، وفي الفصل القادم مناقشة دعوى الخطاب الحداثي: إنكار دور القرآن في المنهج العلمي والتجربة الحضارية الإسلامية.

* * *



الفَصلُ الثَّانِي
دور الرسالة القرآنية في المنهج العلمي و التجربة الحضارية الإسلامية

توطئة:

يأتي هذا الفصل امتدادًا لمناقشة الرؤى الحداثية لدى محمد عابد الجابري وموقف الاتجاه الإسلامي منها، فقد سبق دراسة موقفه من دور القرآن في تكوين العقل العربي في الفصل السابق، وفي هذا الفصل: دراسة لموقفه من دور القرآن في تأسيس المنهج العلمي، ودوره في التجربة الحضارية الإسلامية، وعلاقة دعاوى الجابري بـ: « إعجاز القرآن » وموقف الاتجاه الإسلامي منها.

مع ملاحظة أن قضية الإعجاز لدى محمد عمارة ليست موضع إشكال؛ فهو لا ينكرها؛ بل إن القرآن – في رأيه – معجزة عقلية، بيد أن آراءه لم تشمل كل ما يمكن أن احتاج إليه في الرد على الجابري؛ لهذا فقد قام البحث باستعارة آراء بعض مفكري الاتجاه الإسلامي؛ للرد العلمي على دعاوى الجابري في قضية دور القرآن الكريم في تأسيس المنهج العلمي و قيام الحضارة، وعلاقته بالإعجاز القرآني **وقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث:**

درست في أولها: الموقف الحداثي لدى الجابري من دور الرسالة القرآنية في المنهج العلمي والحضارة الإسلامية.

وفي الثاني: تكوين العقلية العلمية في القرآن الكريم.

وفي الثالث: دور القرآن الكريم في قيام الحضارة وعلاقته بـ : « إعجاز القرآن ».

ثم أردفتُ هذا المبحث بتعقيب نقدي مقارن لما جاء في الفصل من قضايا.

***

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

دور الرسالة القرآنية في المنهج العلمي والتجربة الحضارية الإسلامية

لكي يثبت الجابري فشل التجربة الحضارية في العالم الإسلامي، فيما نجحت فيه التجربة الأوربية واضطراد تقدمها؛ لأن الثقافة العربية لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية..) خلال نهضتها، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية علمية مضطردة كما حدث في أوربا منذ القرن السادس عشر[١] - لكي يثبت هذا - يذهب إلى أنه لا يوجد في لغة العرب، ولا في القرآن الكريم تأسيس لمفهوم العقل الذي تحكمه النظرة المعيارية للأشياء، وهو لا يفتأ يؤكد على رأيه من خلال بيان العناصر التي: « تساهم في تشكيل خصوصية العقل العربي من اللغة التي تحتفظ بها المعاجم، لغة عرب الجاهلية.. من خلال طرح مضمون آيات من القرآن، وهو كتاب عربي ينطق بلغة العرب - عرب الجاهلية - كما كانت في عهد النبي ﷺ.. نحن إذن لم نخرج عن العصر الجاهلي بكل ما يتحدد به هذا العصر من عناصر بيئية: جغرافية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية »[٢].

لهذا فإن المعرفة في الفكر العربي: « ليست اكتشافًا للعلاقات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض..(و) عملية يكتشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة، بل هي التمييز في موضوعات المعرفة (حسية كانت أو اجتماعية) بين الحسن والقبيح، بين الخير والشر.. ومهمة العقل ووظيفته، بل علامة وجوده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من إتيان القبيح »[٣].

والجابري يجد ذلك المعنى القيمي الأخلاقي ليس فقط في الكلمات التي جذرها: (ع. ق. ل) بل أيضًا في جميع الكلمات التي ترتبط معها بنوع من القرابة في المعنى؛ مثل: ذِهن، حِجا، فكر، فؤاد، واستدل على ذلك بأمثلة من معجم لسان العرب؛ مثل:

---

(١) انظر: تكوين العقل العربي (ص ٣٣٥). (٢) السابق (ص ٣٣، ٣٤).

(٣) السابق (ص ٣٤) وما بعدها.

« العقل: الحِجر، والنُّهى ضد الحمق، والعاقل: هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه »، وأيضًا: « العاقل من يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخِذَ من قولهم: اعتُقِل لسانه إذا حُبِسَ ومُنِعَ عن الكلام،.. وسُمِّيَ العقل عقلًا؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك »، وكذلك « النُّهى جمع نُهية، والنُّهية تنهى عن القبيح » وعلى الرغم من أن كلمة ذهن تفيد الفهم، إلا أن هذا الفهم - في رأي الجابري - يرتبط هو الآخر بالمعنى القيمي، فيقال: « ذهنني عن كذا بمعنى ألهاني عنه »[1].

أمَّا كلمة: « فكر » فعلى الرغم من أنها تفيد أساسًا: إعمال الخاطر في الشيء، فهناك - أيضًا - ما يضفي على هذا الخاطر معنى قيميًّا، فقد ورد في لسان العرب: « ليس لي في الأمر فكر؛ أي: ليس لي فيه حاجة »[2].

ويمضي الجابري في محاولاته إثبات خلو اللغة، والقرآن من مفهوم العقل الموضوعي، فيذهب إلى أن: « المعنى القيمي المرتبط بكلمة « عقل » وما في معناها، يعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر، بين الهداية والضلال.. فلفظة عقل لم ترد قط في القرآن، وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات: فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل - بالمعنى الأخلاقي - ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. وهكذا؛ فالقلب والعقل هنا بمعنى واحد، ولا يفقهون يفسرها: ﴿ الْغَافِلُونَ ﴾، والمعنى القيمي واضح في الكلمتين معًا، وفي المعنى نفسه وردت الآية: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الأنفال: ٢٢]، وأيضًا: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وواضح أن السمع والبصر والفؤاد كلمات تؤخذ هنا في مستوى واحد؛ فهي كلها آلات للتمييز بين الحسن والقبيح، وبالتالي فهي كلها تقع تحت طائلة المسؤولية.. »[3].

هكذا يلجأ الجابري إلى التأويل القسري للآيات ليحاول تفريغها عن الدعوة للفكر والنظر، ويرى في ارتباطها بالجانب الأخلاقي بعدًا عن الموضوعية، فهو يبحث عن

---

(١) السابق (ص ٣٠).
(٢، ٣) السابق (٣١).

عقل وضعي دون أخلاق أو قيم، وهذا لا يوجد في الرسالة القرآنية التي تنفرد بمنهج في المعرفة على أساس جهاز معرفي إدراكي داخل الإنسان، وهذا المنهج والجهاز الإدراكي لا يمكن فهمه من خلال المعنى المقتطف من المعجم، ولا من خلال آيات اللوم والذم للمشركين والكفار رغم اعتبارها في سياق آخر، وسيأتي بمشيئة اللّـه بيان مفهوم العقل في القرآن، وأبعاده الإدراكية في موضعه من البحث.

والنتيجة التي يتوصل إليها الجابري من خلال المعاني المعجمية، والآيات القرآنية؛ هي أن: « العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية للأشياء.. ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعًا له ومرتكزًا، وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية، وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها.. »[١].

فإذا كان العقل العربي - كما يزعم الجابري - غير موضوعي ولم تفلح اللغة في بلورته، ويخلو القرآن من تأسيس لمفهوم للعقل بالمعنى الموضوعي؛ فإلامَ تعود النهضة العلمية التجريبية في الحضارة الإسلامية، التي أضاءت أرجاء الكون علمًا وعقيدةً؟

إن هذه النهضة التجريبية الإسلامية تعود في رأيه إلى النظام المعرفي البرهاني في المنظومة الأرسطية اليونانية، ذلك النظام الذي: « يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر، ويرُضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين »[٢].

وهذا النظام البرهاني الأرسطي ينحصر عند الجابري في المنظومة الأرسطية وتجديداتها الحداثية؛ وهي تمثل « العقل الكوني »، والمقصود به: « القوة الفكرية الخاصة بالبشر التي تمكن الإنسان عندما يستعملها استعمالًا ملائمًا من الحصول على معارف كلية، بمعنى أنها عامة مشتركة بين الناس جميعًا، وضرورية بمعنى أنها تفرض نفسها فرضًا ولا تترك مجالًا للاحتمال أو الشك، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة

---

(١) السابق (ص ٣١، ٣٢). (٢) بنية العقل العربي (ص ٣٨٣، ٣٨٤).

لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وترتكز هذه المعرفة على مبدأ الهوية، وعدم التناقض ومبدأ السببية »[1].

وعلى هذا؛ فإن الحياة الثقافية في العالم الإسلامي ظلت في الظلام حتى جاء عصر المأمون: « وتم تدشين حركة إحياء وتنوير، قوامها الرجوع إلى « الأصول » إلى العقل الكوني وبالذات لدى أرسطو وفلسفته وعلومه ومنطقه.. »[2].

ويميز الجابري في علوم البرهان - كما مورست في الثقافة العربية - بين نوعين من الممارسة العلمية:

أ - الممارسة العلمية النظرية:

وهي التي كانت تقع بكاملها داخل المنظومة الأرسطية، وتتحرك بتوجيه منها؛ فالرياضيات والطبيعيات كما مارسها الكندي والفارابي وابن سينا وابن ماجه وابن طفيل وابن رشد - كانت مؤطرة بدرجات متفاوتة بالمنظومة الأرسطية ككل، ولما كانت هذه المنظومة قد اكتملت وتعلقت مع صاحبها، وتحولت إلى نظرية عامة في (اللّـه والكون والإنسان)؛ أي إلى منظومة ميتافيزيقية، فإنه لم يكن للعلوم الموظفة داخلها أن تتجدد إلا بتكسير تلك المنظومة[3]، وهذا لا يتم إلا بالاعتراف بها والعمل داخلها وتحريك تناقضاتها كما حدث في أوربا حينما انتقلت إليها الرُّشدية التي خلقت هناك تيارًا فكريًا ثوريًا حرَّك عجلة التقدم بالصورة التي مكنت العلم فيما بعد أن يقوم بدوره التاريخي في أوربا بعد القرن الثاني عشر الميلادي[4].

ب - الممارسة العلمية التجريبية:

وهو يرى أن في هذا النوع من الممارسة تكون تجربة النهضة العربية الحقيقية في مجال العلوم التجريبية؛ وهي التي كانت لا تخضع للمنظومة الأرسطية كهيمنة منغلقة؛ ومن نماذجها: التقدم الذي حققه الجبر العربي من الخوارزمي إلى السمؤال بن يحيى المغربي، والحسن بن الهيثم الذي مارس الاستقراء العلمي والاعتبار التجريبي بطريقة علمية تمامًا، هذا فضلًا عن نظرياته في البصريات التي شغلت علماء الضوء في أوربا فترة طويلة، بالإضافة إلى الإنجازات العلمية في ميدان

---

(١) تكوين العقل العربي (ص ٢٥١). (٢) السابق (ص ٢٣٦).
(٣، ٤) السابق (ص ٣٤٤).

الفلك التي حققها البيروني والبطروجي وغيرهم[١].

لهذا كان من عوامل نهضة أوربا - في رأي الجابري - الموروث المسيحي المتمثل في: نضال الكنيسة ضد الغنوص[٢]، والفصل بين اختصاصات الكنيسة، والدولة[٣]، والموروث العربي الممثل في: الفلسفة الرشدية، والعلم التجريبي العربي؛ الذي كان له أكبر الأثر في النهضة العلمية بأوربا[٤].

إذن، تتلخص أطروحة الحداثة العربية فيما يخص النقد الإبيستمولوجي لنظم المعرفة في الثقافة العربية في:

الفصل بين الدين والعلم: (الدين) بمعنى النص القرآني، واللغة العربية وما انبثق عنهما من مناهج العلوم الشرعية الإسلامية، ومناهج علوم اللغة العربية، و(العلم) بمعناه الطبيعي التجريبي. وأعتقد بأنه يهدف كذلك إلى الفصل بين الدين والعقل، مكرسًا لرؤية مؤداها الاعتماد كليةً على العقل الوضعي الغربي، والاستغناء عن العقل القرآني، إن كان - في آرائه - إبقاء على مفهوم للعقل في القرآن، اللَّـهم إلا من الجانب الأخلاقي فقط كما يزعم.

وحاول الجابري التكريس لأطروحاته من خلال: دعاوى أن اللغة العربية والقرآن الكريم يخلوان من مفهوم للعقل الموضوعي، والمنهج العلمي؛ لأنهما مرتبطان بالمجال التداولي لهما، وهو العصر الجاهلي، ومن ثَمَّ فإنهما يحملان خصائصه اللاتاريخية والحسية، وعلى هذا فلم تقم عليهما نهضة، بل إن النهضة العلمية التجريبية قامت على الفكر اليوناني الأرسطي من خلال التعديل فيه والخروج عن هيمنته - كما سبقت الإشارة.

وبناءً على هذا؛ فإنهما (اللغة، القرآن) لا يصلحان لنهضة مستقبلية، وإنما النهوض بالحداثة الغربية ضرورة ملحة، كما كانت حركة إحياء التراث اليوناني في العصر العباسي الأول ضرورة ملحة كذلك.

وقد استخدم الجابري في إثبات دعاويه منهجية الفكر الماركسي الغربي لدى

---

(١) انظر: السابق، (ص ٣٤٤). (٢) انظر: السابق، (ص ٣٤٨).

(٣) انظر: السابق، (ص ٣٤٩)، وانظر الفصل الأول من الباب الرابع.

(٤) انظر: تكوين العقل العربي، (ص ٣٤٩).

المجددين الفرنسيين لها وخاصة « ميشال فوكو »، مع الاعتماد على « المادية التاريخية » التي مؤداها أن الأفكار والمعتقدات انعكاس للبيئة أو المجال الاجتماعي المحيط الذي هو لدى الجابري « المجال التداولي ».

ليس هذا فحسب؛ بل إن الجابري طوَّر أطروحة طه حسين في العلاقة بين العصر الجاهلي والقرآن الكريم، والتي كان يهدف منها عميد الأدب إلى إثبات ضرورة اللحاق بالغرب؛ كامتداد للثقافة اليونانية ثقافة البحر المتوسط.

فأفكار الجابري تنطلق من زعم طه حسين أن: « اتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية، فمن أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين من الأثر في تكوين العقل العربي الذي ورثته الإنسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان؟ »[(١)]، ويؤكد على ذلك بالأمر: « خذْ نتائج العقل الإسلامي كلها، فستراها تنحل إلى هذه الآثار الأدبية والفلسفية والفنية، التي مهما تكن مشخصاتها؛ فهي متصلة بحضارة اليونان، وما فيها من أدب وفلسفة وفن.. »[(٢)]؛ ولذلك فإن: « الإسلام لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط؛ بل.. نقول مطمئنين: إن انتشار الإسلام.. قد مدَّ سلطان العقل اليوناني وبسطه على بلاد لم يكن قد زارها إلا لمامًا، ولم يستطع أن يستقر فيها استقرارًا متصلًا إلا بعد أن استقر فيها الإسلام »[(٣)].

أمَّا علاقة العصر الجاهلي بالقرآن، فإن طه حسين يذهب إلى أن: « العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع، وإنا نستطيع أن نتصوره تصورًا واضحًا قويًا صحيحًا ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر؛ بل على القرآن من ناحية والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى »[(٤)].

وعلى هذا؛ فإن دعاوى الجابري تلتقي مع مزاعم طه حسين، من حيث الأدلة التي استند إليها، والهدف الذي يقصدانه، وهو ما أعلنه طه حسين: « أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها،

---

(١) د. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر (ص ٢٣)، (١٩٣٨م)، طبعة القاهرة.
(٢) السابق (ص ٢٩). (٣) السابق (ص ٢٢).
(٤) د. طه حسين: في الأدب الجاهلي (ص ٦٣ - ٦٥)، ط٣، (١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م)، القاهرة.

حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب »[١].

ولا شك في أن دعوى ثبات النص القرآني على ما كان من مجال تداولي في العصر الجاهلي؛ محض افتراء يتجاهل دور القرآن في تحديث اللغة، وتهذيب الروح، وانبثاق العلوم[٢].

هذه مجمل دعاوى الحداثة العربية في إنكار دور الرسالة القرآنية في تحويل العقل العربي، وتأسيس مفهوم للعقل، وإنكار الإضاءات المنهجية التي أرشد إليها القرآن، وكان لها دور أساسي في نهضة العلوم التجريبية لدى العلماء المسلمين الذين أبدعوا في المنهج العلمي التجريبي في كافة العلوم آنذاك.

* * *

(١) د. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر (ص ٤٥).

(٢) راجع: مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن (ص ٦٤، ٧٢، ٨٩، ١١٠، ١٢٢، ١٢٩)، ط١، (١٩٧٢م)، دار المنار، القاهرة.

المَبْحَثُ الثَّانِي

تكوين العقلية العلمية في القرآن الكريم

موقف محمد عمارة من دعوى إنكار دور الرسالة القرآنية في الدعوة إلى المنهج العلمي في التفكير، والتأسيس له:

لا يتفق محمد عمارة مع دعوى الوضعية المنطقية التي يُكَرِّس إليها الجابري بالهجوم على القرآن الكريم والادعاء بأنه يخلو من مفهوم للفكر والعقل، وما يوجد فيه مرتبط بالسلوك والأخلاق، ومن ثَمَّ فهو عقل غير موضوعي؛ أي غير وضعي كما يريده الجابري. وأيضًا ينسحب رأي الجابري على كل ما ورد في القرآن من دعوة إلى المنهج العلمي، ودعوة إلى: الاعتبار والتَفَكُّر والنظر .. إلخ.

لهذا فإن محمد عمارة يكشف الزيف المادي المتحرر من الدين من حيث إن الخيار المادي في مذاهب التقدم في الحضارة الغربية يعني: السيطرة على الطبيعة وقهرها من قِبَل الإنسان، الذي تَصَوَّره الماديون: سيدًا لهذا الكون ولا حدود لحريته واختياره؛ لهذا فإن سيطرته على الطبيعة وقهرها لتحقيق الحد الأقصى من الوفرة والقوة المادية؛ لإشباع الحدود القصوى من الحاجات واللذات، والشهوات الدنيوية بصرف النظر - بل وبرغم - عن أخلاقية أو لا أخلاقية السُّبُل والوسائل المحققة لهذه الغايات، وكذلك بصرف النظر عن لا أخلاقية كثير من هذه الغايات[1].

وكذلك يرى محمد عمارة أنه في سبيل تحقيق هذا النوع من التقدم رأى أصحاب هذه النزعة المادية:

أ - أن مصدر المعرفة المستحقة لوصف المعرفة والعلم والحقيقة هو المادة وعالم الشهادة، أما ما وراء ذلك، من عالم الغيب وما وراء المادة فلا ترقى معارفه إلى أكثر من الميتافيزيقا، ومعارف طفولة العقل البشري، التي هي أدخل في الخرافات منها في حقائق المعارف والعلوم.

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟ (ص ٤٤)، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م) - دار الشروق - القاهرة.

ب - أن سُبُل الإنسان إلى المعارف الحقة لا تعدو التجارب المحسوسة بالحواس الخمس، وبراهين العقل الإنساني في الاستدلال والاستنباط، ولا مكان للوحي والنقل والأدلة السمعية ولا للوجدان في سُبُل المعرفة المعتمدة والمأمونة.

جـ - أن الصراع بين الأضداد، هو قانون الحياة والأحياء في الأحياء الطبيعية التي تخلقت ذاتيًّا، ثم ارتقت وتطورت بالانتخاب الطبيعي عن طريق قهر الأقوى للأضعف، وكذلك فإن هذا القانون يعمل في الاجتماع البشري بصراع الطبقات المحرك للتاريخ؛ بل والأنساق الفكرية والثقافية والاعتقادية، وكذلك بين الحضارات والدول في العالم.

د - التقدم عند أصحاب هذه النزعة المادية لدى تيار الحداثة يعني الانقطاع التاريخي، والقطيعة المعرفية مع الجذور الحضارية؛ فكل البناء المادي دائم التغيُّر والتقدم والترقي، وكل البناء الفكري حتى الأخلاق والدين دائم التغير والتطور - أيضًا - ففواصل ومحطات الانقطاع والقطيعة في الثقافة والمُثُل، والمعايير هي القانون المطلق الدائم الإعمال[1].

وهذه الأبعاد الفلسفية للوضعية المنطقية - التي بيَّنها محمد عمارة - هي التي تكمن خلف دعاوى الجابري إنكار دور الرسالة القرآنية في التأسيس للمنهج العلمي؛ لأنها - بزعم الجابري - ترتبط بالسلوك والأخلاق.

ولهذا؛ فإن محمد عمارة يذهب إلى أنه: ليس - كالوسطية الإسلامية - معيار تتوازن فيه مصادر المعرفة بتكامل آيات كتابي الخالق: آيات كتاب الوحي المقروء، وآيات كتاب الكون المنظور، مع تكامل سُبُل الإنسان لتحصيل معارف هذه الآيات:

أ - هداية العقل الذي إن استقل بمعارف عالم الشهادة، فلن يستقل بإدراك معارف عالم الغيب.

ب - هداية النقل والوحي - بلاغًا قرآنيًّا، وبيانًا نبويًّا - يهتدي به الإنسان فيما وراء مدركات ملكاته النسبية، كمخلوق نسبي القدرات والملكات.

جـ - هداية الحواس الخمس التي تدرك بالتجربة الكثير من حقائق الوجود.

---

(١) انظر: السابق (ص ٤٤، ٤٥)، وانظر - أيضًا - د. محمد عمارة: الإسلام في مواجهة التحديات (ص ٩٢)، ط١، (٢٠٠٧م)، نهضة مصر، القاهرة.

د – هداية الوجدان، والنور القلبي الذي هو لطيفة ربانية خلقها اللّـه متعلقة بالقلب الذي هو جوهر الإنسان[١].

وبهذه المصادر للمعرفة ووسائلها تتكامل وتتوازن معارف الإنسان في نموذج التقدم الإسلامي؛ حيث تنتفي أحادية المعرفة باطنية كانت أم مادية، عقلية كانت أم نقلية، نظرية ذهنية كانت أم تطبيقية يدوية[٢]؛ وهذه النظرية تخالف ما ذهب إليه الجابري من تكريس للوضعية المنطقية، بإنكار كل معرفة مغايرة للمنهج الوضعي الذي لا يعترف بأيِّ مناهج أخرى غير ما تقره الحواس.

واهتمامًا ووعيًا بآيات القرآن التي تدعو إلى التعقل والتفكر والنظر، درس مفكرو الإسلام، قوى الإنسان الإدراكية ووظائفها، موظفين لها في ميدان التربية العلمية لسلوك الإنسان الفكري والحركي.

فمثلًا؛ نجد أن أبا عبد اللّـه القرطبي (ت ٦٧١هـ) في بيانه لوسائل الإدراك ووظائفها، يذهب إلى أن القرآن أضاف العقل إلى القلب؛ لأنه محله، كما أن السمع محله الأُذُن[٣]، والفؤاد والصدر يعبر بهما عن معنى واحد: فالقلب يُعَبَّر به عن الفؤاد والصدر، كما في قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ [الفرقان: ٣٢]، وقال: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [الشرح: ١]، يعني في كلا الموضعين: قلبك، وقد يُعَبَّر به عن العقل؛ كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [ق: ٣٧]؛ أي: عقل؛ لأن القلب محل العقل، والفؤاد محل القلب، والصدر محل الفؤاد[٤].

والوظائف الإدراكية للقلب كمركز للإدراك عند أبي عبد اللّـه القرطبي تتوزع على أساس السلوك الفكري للإنسان إلى:

أ – إدراك نفسي عام: وهو الخواطر والوساوس، والأفكار التي تموج داخل النفس.

ب – إدراك عقائدي: حيث إن القلب محل الكفر والإيمان والهدى والضلال.

(١) انظر: محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟ (ص ٤٦، ٤٧).

(٢) انظر: السابق (ص ٤٧).

(٣) انظر: القرطبي: شمس الدين أبو عبد اللّـه محمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٧)، راجعه وضبطه وعلّق عليه: د. محمد إبراهيم الحفناوي، وخرّج أحاديثه: د. محمود حامد عثمان، ط٢، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، دار الحديث، القاهرة.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٠٧).

جـ - إدراك فكري: مثل الحفظ والنسيان وغيرها من العمليات العقلية الخاصة بعمليات التعَلُّم والتفكير[١].

وقد كان مفهوم العقل ووظائفه الإدراكية من المجالات الواسعة التي اهتم بها: «تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: (ت ٧٢٨ هـ)؛ فما مفهوم العقل في رأيه؟ وما مدى علاقته بقوى الإدراك الأُخرى؟

أولًا: يرى ابن تيمية أن العقل من الدوافع الفطرية الغريزية السامية التي خلق بها الإنسان، ولكنه ليس منفردًا بعملية الإدراك بطبع فيه، ولكن مصدر القدرة فيه، وفي سائر قوى الإنسان والكون هو اللّـه ﷻ؛ حيث إن: « العقل يُراد به القوة الغريزية في الإنسان التي بها يعقل، وقد يراد به: نفس أن يعقل ويعي ويعلم، وكلاهما صحيح، فإن العقل في القلب مثل البصر في العين، يُراد به الإدراك تارة، ويُراد به القوة التي جعلها اللّـه في العين يحصل بها الإدراك؛ فإن كل واحد من علم العبد وإدراكه، وعلمه وحركته حول، ولا حول ولا قوة إلا باللّـه »[٢].

ثانيًا: ومعنى العقل في رأيه - هو مصدر: عَقَلَ يَعْقِلُ عقلًا، يُراد به القوة التي بها يعقل، وعلوم وأعمال تحصل بذلك، ورفض ابن تيمية أن يكون معنى العقل: جوهر قائم بنفسه؛ فلا يمكن أن يراد هذا المعنى بلفظ العقل[٣]؛ ومن معاني العقل في رأيه:

أ - علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رُفع القلم عنه، والعاقل الذي جرى عليه القلم، فهذا مناط التكليف (= العقل المكون)..

ب - علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره، وهو داخل فيما يحمد عليه عند اللّـه من العقل، وقد عَدِمَهُ من قالوا: ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]، (= العقل المكوَّن).

جـ - العمل بالعلم من أخص ما يدخل في اسم العقل.

---

(١) انظر: السابق (١٤/ ١٦)، و (١٠/ ٢٥٦).

(٢) انظر: ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط٣، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٤م)، جامعة الإمام محمد ابن سعود، (١/ ١٦١) وما بعدها، وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (٣/ ٣٨٨) وما بعدها، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم؛ بمساعدة ابنه محمد، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، د.ت.

(٣) انظر: السابق (١/ ٢٤٤).

د – الغريزة التي بها يعقل الإنسان[١].

ثالثًا: دور العقل في التَعَلُّم والإدراك في إطار جهاز معرفي متكامل مركزه القلب: فالعقل ليس مستقلًا بعملية الإدراك ولكنه ضروري فيها؛ فهو: « شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلًا بذلك.. وإذا انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما يحصل للبهيمة؛ فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، ولم تأتِ بما يُعْلَم بالعقل امتناعه »[٢].

رابعًا: في بيان ابن تيمية لوسائل الإدراك والعلاقة بينها يذهب إلى أن في الإنسان قوتين رئيستين: قوة علمية نظرية، وقوة إرادية عملية. والقوى النظرية العلمية تنقسم إلى: قوى إدراك ظاهرة وباطنة؛ وهي ليست منفصلة عن بعضها ولكنها مترابطة، وينتج عن قيامها بوظائفها عملية الإدراك بأنواعه المختلفة في إطار جهاز معرفي متكامل، مركزه القلب[٣].

وعلى أساس العلاقة الوثيقة بين السمع والبصر والفؤاد، خاصةً وأن القرآن جمع بينهما وبين المسؤولية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، يذهب ابن تيمية إلى أن: « العين يُرى بها الأشياء الحاضرة.. والصور والأشخاص، والقلب والأُذن يعلم بهما ما غاب عن الإنسان، ولا مجال للبصر فيه من الأشياء الروحانية، والمعالم المعنوية، ثم بعد ذلك يفترقان: فالقلب يعقل الأشياء بنفسه إذ العلم بها هو غذاؤه وخاصيته، أما الأُذن فهي تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب.. »[٤].

---

(١) انظر: ابن تيمية: بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية، المنعوت بالسبعينية (ص ٣٤) وما بعدها (١٣٢٢هـ)، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٨) وما بعدها.

(٣) انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ص ١٣٨)، ط٢، (١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، لاهور.

(٤) الفتاوى الكبرى (٥/ ٥٠)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٢م)، بيروت.

ويلاحظ من خلال تفصيل ابن تيمية أبعاد منهجية عقلانية من حيث:

أ - التسلسل الإدراكي، بحيث تسلم قوى الإدراك الظاهر إلى قوى الإدراك الباطن.

ب - المدرك الحسي تدركه الحواس الظاهرة وتحمله إلى القلب.

جـ - المدرك المعنوي تدركه الأذن والقلب معًا، إذا كان أمرًا مستمعًا معنويًّا غير ملموس؛ مثل: الأشياء الروحانية، والمعالم المعنوية.

د - ضرورة استعداد القلب وقابليته للتَعَلُّم والتفكير، فإذا لم يتم هذا الاستعداد كان الإدراك مُضرِبًا، ولم يؤت ثماره، ففرق بين العلم المجرد، والتعقل؛ لأنه: « قد يعلم الشيء من لا يكون عاقلًا له؛ بل غافلًا عنه.. والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده، ويضبطه ويعيه، ويثبته في قلبه.. فيطابق عمله قوله، وباطنه ظاهره، وهذا هو الذي أوتي الحكمة: ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ٢٦٩][1].

ويلاحظ على الآراء السابقة أنها تتحدث عن العقل والقلب بمعنى واحد، ويطلقون أحدهما على الآخر؛ وهي لا تقصد بالقلب الناحية التشريحية، ولكن بوصفه مركزًا لجهاز إدراكي متكامل في الإنسان، والعقل كجزء من هذا الجهاز له وظيفة إدراكية تتعلق بالقلب، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦]. وبناءً على ذلك؛ عبَّر ابن تيمية عن العلاقة بين العقل والقلب بأن: « العقل في القلب مثل البصر في العين »[2]؛ وهذا القلب كمركز للجهاز الإدراكي وظائفه تتلخص في الفكر والنظر، حيث إن: « للقلوب قدرة في باب العلم والاعتقاد العلمي، وفي باب الإرادة والقصد، وفي الحركة البدنية أيضًا »[3].

والآراء السابقة في مفهوم العلاقة بين العقل والقلب تتسق مع الحقيقة القرآنية، والحقيقة العلمية:

أ - القرآن الكريم في حديثه عن العقل تحدث عنه كوظيفة إدراكية، وإنه محل

---

(١) انظر: السابق (٥/ ٤٩). (٢) الاستقامة (٢/ ١٦١).

(٣) السابق (١/ ٢٨)، وراجع مجموع الفتاوى (٩/ ٣٠٩).

التعقل، وليس مجرد عضو من أعضاء الإنسان المادية؛ « لذلك تحدث عنه باعتباره اللب: الجوهر لإنسانية الإنسان تارة، ثم باعتباره القلب، لا بمعنى اللحمة الصنوبرية الشكل، المستقرة في التجويف الأيسر من الصدر، وإنما بمعنى القلب الجوهر – اللب – النُّهي الذي يعقل ويفقه، والذي – أيضًا – يُختم ويُطبع عليه بالغشاوات »[١].

ب – والحقيقة العلمية أثبتت أن العقل غير الدماغ: فالدماغ ليس مقر العقل والإرادة، والعقل لا الدماغ هو الذي يراقب ويوجه في آنٍ معًا، وهو الذي يتخذ القرارات وينفذها مستعينًا بمختلف آليات الدماغ، وهذا ما أثبته علميًّا جراح الأعصاب العالمي: « ويلدر بنفليد »، الذي بدأ تجاربه على المخ بهدف إثبات النظرية المادية: « الدماغ يفسر العقل »، ولكنه وصل بعد دراسة ما يربو على ألف حالة إلى إثبات عكس هذه النظرية المادية، وبيَّن أن العقل هو فعل التعقل، وهذا يؤكد النظرة الإسلامية، ويعطيها القوة والفاعلية[٢].

إذن، من خلال هذه الآراء التي تتسق مع الحقيقة القرآنية والعلمية، وتشتمل الجانب الأخلاقي والعلمي في مفهوم العقل؛ فإنه لا عقل دون أخلاق ولا أخلاق دون عقل، إلا عند المتحللين من العقيدة الذين يزعمون أن ربط العقل بالأخلاق يفقده موضوعيته، بل إنه كلما ازداد الإنسان تعقلًا بالعلم والأخلاق ازداد نورًا وبصيرة؛ حيث إن: « نظرة سريعة على الكلمات والعبارات التي وردت في القرآن مما له صلة وثيقة بالنشاط العقلي؛ كألفاظ: الفكر، والفقه، والعقل، واللب، والتفكر، والتدبر، والعلم.. تدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بتربية الإنسان من الوجهة العقلية بالدرجة الأولى »[٣].

وإذا كان القرآن لم يفرض على العقول نظرية أو نظريات معينة، إلا أن فيه تنبيهًا إلى كثير من قواعد المنهج التي كانت بلا شك هي المرتكزات الرئيسة للعلماء المسلمين؛ فالقرآن: « يُلمِح إلى منهج الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث، وهو القائم

(١) د. محمد عمارة: إسلامية المعرفة (ص ٧٩)، دار الشرق الأوسط، القاهرة (١٩٩١م)، وانظر: د. محمد عبد اللّـه الشرقاوي: الصوفية والعقل (ص ٥٧) وما بعدها، ط١، دار الجيل، بيروت (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، وانظر: د. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد (ص ٤٤)، (١٩٩٩م)، دار قباء، القاهرة.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: إسلامية المعرفة (ص ١٠٠).

(٣) د. محمد كمال جعفر: تأملات في الفكر الإسلامي (ص ٨٩)، (١٩٨٠م)، مكتبة دار العلوم، القاهرة.

على الملاحظة والمشاهدة، التي يجب أن يستخدمها الإنسان في مجال تطبيقها؛ أي فيما من شأنه أن يقبل التطبيق »[١].

وكذلك من العلماء من يقارن بين المناهج في العلوم الاجتماعية الحديثة، وما في القرآن من القواعد الأساسية في مسائل الفكر والتدبر والعلم، وضرورة الرجوع إلى المتخصصين في العلوم، والنظر والمشاهدة والمعاينة، مبينًا أنها من أدوات البحث الاجتماعي المعاصر[٢].

وإذا كان الرأيان السابقان في مجال العلوم الاجتماعية، فإن من علماء الطبيعة من ينحو منحًى تطبيقيًّا آخر؛ حيث يذهب إلى أن القرآن يضع القدر نفسه من التشديد على التسخير (التكنولوجيا)، وعلى التفكير (العلم)، أي: القدر نفسه من التشديد على السيطرة على قوى الطبيعة بواسطة المعرفة العلمية، من خلال ضرب المثل بـ: داود وسليمان، وسيطرتهما على تكنولوجيا عصريهما، وكذلك قصة ذي القرنين، والتركيز على هذه الأمثال يدفعنا إلى التفكير في تسخير قوى الطبيعة وثرواتها لخدمة الإنسان، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الحشر: ٢١][٣].

هذا وإن الجهود التي يبذلها الفكر الإسلامي المعاصر في مجال الإعجاز العلمي للقرآن رغم أهميتها على مستوى الدرس العقائدي المقارن[٤]، لم تهتم ببيان إضاءات القرآن في المنهج العلمي، وأثرها في تكوين العقلية العلمية، وأهمية هذا الجانب تتبلور في ثلاثة محاور:

أولها: ما جاء به القرآن من قواعد منهجية ترفض الظن واتباع الأهواء، والتقليد الأعمى للآباء والأجداد، والطاعة العمياء، وتأمر بالنظر في ملكوت السماوات والأرض، وتتعبد اللَّـه بالتفكر في الأنفس والآفاق، وتعتمد البرهان في العقليات،

---

(١) د. محمد كمال جعفر: في الدين المقارن (ص ٤٧)، (١٩٧٠م)، دار الكتب الجامعية، القاهرة.

(٢) د.جمال الدين عطية: المنهجية الإسلامية والعلاقة بين مناهج العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية (ص ١٩٠)، بحث ضمن « مناهج التجديد »: تحرير: عبد الجبار الرفاعي، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق.

(٣) انظر: د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة (ص ٤٢)، ط٢، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، دار المعارف، القاهرة.

(٤) خاصة نموذج: موريس بوكاي في: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - كما سبقت الإشارة.

والتوثيق في النقليات، والمشاهدة في الحسيات.

والثاني: ما ينتج عن هذه العقلية التي ينشئها القرآن من تحقيق للازدهار العلمي، ويهيئ المناخ لظهور علماء يبحثون ويبتكرون في كل مجال.

والثالث: الجانب التطبيقي في التجربة الحضارية الإسلامية، التي جمعت بين العلم والإيمان؛ بل اعتبرت العلم دينًا؛ فصار علماؤها أساتذة العالم، وكتبها مراجعهم وجامعاتها موئلهم لعدة قرون[1].

وفي مجال العلوم الطبيعية التي هي محور الارتكاز الحضاري المعاصر لم يفرض القرآن على العقول نظرية علمية معينة بصدد ظواهر الكون والحياة، وإنما اكتفى بالإلحاح في دعوة الإنسان إلى تعليل هذه الظواهر، واستجلاء حكم اتفاقها واختلافها، والاستدلال بها على قدرة الخالق العظيم، فكان النشاط العلمي جزءًا لا يتجزأ من حياة المجتمع، وإن إكثار القرآن من شيء دليل على تعظيم شأنه ووجوب الإيمان به[2].

وللرد الموضوعي على دعاوى الحداثة - لدى الجابري - التي قمتُ بعرض تحليلي لنماذج منها في المبحث السابق - لا يكفي مجرد عرض بعض آراء العلماء كما في مطلع هذا المبحث، بل يجب بيان نماذج تحليلية لقواعد المنهج العلمي التي أرشد إليها القرآن، **ومما يلفت النظر عند محاولة استخلاص بعض الإضاءات في هذا الجانب، أن الرسالة القرآنية تعرضت لأُسس المنهج العلمي، ووسائل الإدراك، بما يمكن تحليله في جانبين: قواعد المنهج، ووسائل الإدراك.**

أولًا: من أسس المنهج العلمي التي أرشد إليها القرآن:

فمن المعروف لدى علماء المنهج أن من وظائف المنهج العلمي: « الوصف، والتفسير، والتنبؤ »[3]؛ والوصف هو: « تصنيف الظواهر من حيث التسلسل والترتيب،

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ (ص ٣٧٨)، (١٩٩٧م)، الدوحة، مركز بحوث السيرة والسنة.

(٢) انظر: السابق (ص ٣٧٨) وما بعدها.

(٣) د. صلاح قنصوة: فلسفة العلم (ص ١٤٥)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٢م).

والارتباط »[١]، وكثير من آيات القرآن الكريم تحفل بوصف ظواهر تحليلية ترتيبية ارتباطية لعوالم: الإنسان، والحيوان، والنبات، وكذلك الظواهر الكونية في السماء والأرض؛ ومن نماذج ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾ [فاطر: ٢٧، ٢٨].

وعلى مستوى التفسير الذي يجيب على السؤال: « كيف يحدث أو لماذا؟ أو لماذا يحدث على هذا النحو؟ ما يوجد هناك؟ »[٢].

والتنبيه إلى هذه القاعدة المنهجية في القرآن، يوجد في كثير من الآيات[٣]؛ منها قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠].

والتنبؤ الذي هو: « الحصاد الأخير للوصف والتفسير »[٤]؛ في هذه الناحية نجد التعليل لعملية المعرفة، أو التعليل للحركة العملية الهادفة؛ فمن الأول قوله تعالى: ﴿ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ﴾ [الإسراء: ١٢]، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [الحديد: ٢٥].

ثانيًا: على مستوى الوسائل الإدراكية:

تتجلى عظمة القرآن في تكوين العقلية العلمية في أنه لم يقتصر على مجرد الحض على العلم[٥]؛ ولكنه أرشد إلى وسائله المرتبطة بالإدراك العقلي لدى الإنسان؛ والتي منها: النظر، الفكر، العبرة، البيان، البرهان.

١ - فقد جاء النظر بمعنى توجيه البصر والمشاهدة، والفكر والتأمل، والتدبر،

---

(١) السابق (ص ١٤٦).

(٢) د. صلاح قنصوه: فلسفة العلم (ص ١٥١).

(٣) منها الآيات (٦، ٢٥، ٨٦، ١٠١، ١٣٧) من سورة آل عمران، والآيات (١١، ٢٤، ٤٦، ٦٥، ٨١) من سورة الأنعام، والآيات (٨٤، ٨٦، ٩٣، ١٠٣، ١٢٩) من سورة الأعراف وغيرها كثير، راجع: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (٢/ ٢/ ٩٩٩).

(٤) د. صلاح قنصوه: فلسفة العلم (ص ٥٥).

(٥) راجع: معجم ألفاظ القرآن الكريم (٢/ ٧٧٨) وما بعدها.

والتبيُّن، والترقُّب والتوقع، والاعتبار والإمهال، والتأخير[١].

ومن ذلك بمعنى: يتفكروا ويتأملوا قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

٢ - وكذلك الفِكر جاء بمعنى إعمال العقل في كثير من الآيات؛ ومنها قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٩].

٣ - العبرة: بمعنى الاستدلال بالشيء على الشيء، والنظر والقياس[٢]، والتدبر والاتعاظ، والتفسير، والتأويل[٣]؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [آل عمران: ١٣].

٤ - التبيُّن: بمعنى الوضوح والإظهار، والتثبُّت والتأمل، والمنطق الفصيح، والشرح والإيضاح[٤]؛ من ذلك بمعنى: المنطق الفصيح، قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ [الرحمن: ٣، ٤].

٥ - البرهان: بمعنى الحجة الفاصلة[٥]؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١٧٤].

هذه مجرد نماذج من إضاءات القرآن الكريم في تكوين العقلية العلمية، وفي الإنطلاق منها إلى مجالات البحث العلمي في الحياة المختلفة أثره في نهضة الأمة، وليس معنى هذا الاقتصار على ما جاء في القرآن؛ بل الانطلاق من الإشعاعات الحضارية القرآنية في كافة مجالات البحث والمعرفة تطبيقًا لفريضة التفكير في الإسلام، بحيث تكون عقيدة وعبادة لكل مسلم حسب مكانه في حركة الحياة.

* * *

(١) راجع: السابق (٢/ ١١٠٦).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: التراث والمستقبل (ص ١٤١) وما بعدها، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الرشاد، القاهرة.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم (٢ / ٧٣٩، ٧٤٠).

(٤) السابق (١/ ١٧٥).

(٥) السابق (١/ ١٣٠).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

موقف الاتجاه الإسلامي المعاصر من دور القرآن الكريم في قيام الحضارة

نهدف من هذا المبحث إلى الدحض، والطرح المغاير للموقف الحداثي لدى الجابري الذي ينكر دور القرآن في قيام الحضارة؛ لهذا فإن هذه الدراسة تنطلق من أن القرآن رسالة نهضوية متجددة، وأن حفظ اللّـه له، وصلاحيته لكافة العصور والأزمان، ومنهجه الشامل لكافة مناحي الحياة - هو الأساس في قيام الحضارة الإسلامية العالمية، وبالتقصير في تطبيقه واللّـهو عنه كان التأخُّر في العالم الإسلامي، وبالعودة إليه تدبرًا وتجديدًا وتطبيقًا يكون النهوض الحضاري المنشود.

فمن المفكرين الغربيين، نجد « غوستاف لوبون »، يشيد بدور القرآن في قيام الحضارة مؤكدًا على أن: « في التوحيد سر قوة الإسلام »[1]، وأنه: « من أكثر الديانات ملائمة لمناحي العلم واكتشافاته، ومن أعظمها تهذيبًا للنفوس، ودعوة إلى العدل والإحسان والتسامح »[2]، وعن علاقة الإسلام بالمدنية يؤكد « جُب » على أن: « الحق أن الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات إنه أعظم من ذلك كثيرًا؛ هو مدنية كاملة »[3].

وآراء « غوستاف لوبون »، و « جب »، ليست كلها بهذا المستوى الظاهر من الإنصاف، ورأياهما السابقان لا يعنيان موافقتي لهما في كل ما يذهبان إليه من آراء؛ ومن نماذج رفضي لآرائهما: آراء « غوستاف لوبون » في شخصية الرسول ﷺ[4] وآراء « جُب » في أسباب سقوط الحضارة الإسلامية[5].

---

(١) حضارة العرب (ص ١٤٢). (٢) السابق (ص ١٤٢).

(٣) وجهة الإسلام: مقدمة ضمن نظرة في الحركات الحديثة فى العالم الإسلامي. أشرف على تحريره: الأستاذ « جُب »، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط١، (١٩٣٤م)، المطبعة الإسلامية، القاهرة (ص ٩).

(٤) راجع: د. محمد السيد الجليند: تيارات فكرية معاصرة (ص ٢٦، ٢٨)، دار الثقافة العربية (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، القاهرة.

(٥) راجع: وجهة الإسلام (ص ٢١٨).

وإذا كانت آراء المستشرقين ذات خلفية وضعية تركز على النشأة الطبيعية المحلية للحضارات مغفلة أصلها السماوي، فإن المفكرين المسلمين ينطلقون من الأصل الإلهي لرسالة القرآن من حيث إنه: « القانون الذي يُحَضِّر الناس للحضارة »[١]، ويقترب أحد مشايخ الفكر المعاصرين خطوة أكبر موضحًا كون الإسلام: « مشروعًا إلهيًّا أخيرًا.. وكون الإسلام نفسه حلقة في سلسلة الإيحاءات الإلهية المتكررة عبر هذه الحياة، فيه إشارة إلى وحدة التاريخ من حيث كونه مجموعة من النهضات والنكسات على المستوى المادي.. والروحي »[٢].

وإذا كان الرأي السابق يرى في جملة رسالة الإسلام مشروعًا، فإن أحد كبار الأصوليين يرى فيه مشروعات متعددة لكل جانب من جوانب حياة الإنسان، فالقرآن يشتمل على: « مشروعات لتأمين الدعوة والجهاد، ومشروعات لتكوين البيوت والأسرة.. ومشروعات لطريق المعاملة بين الناس، ومشروعات لبيان العقوبات على الجرائم.. فيه هُدى لهم وتطهير لنفوسهم، وقواعد لقيام مجتمعهم »[٣].

والمشروعات القرآنية بالمفهوم السابق هي منهج القرآن الذي هو في مجمله مشروعًا حضاريًّا كبيرًا: « جاء ليحَمِّل الإنسان مسؤولية بناء حضارة مُثلى، وأنه ما كان كتاب دين وعبادة ونُسك، إلا من حيث إنه مصدر حضارة وباعث نهضة، وإنما يأمر القرآن الناس أن يدينوا لتعليماته في تحقيق هذه الأهداف كلها »[٤].

إذن الدين ليس مقتصرًا على العبادات من صلاة وصوم وحج فقط، بل هو: « الدينونة لكل ما رسم اللّـه لعباده من مناهج العلم والاجتماع والسلوك »[٥] لأن[٦] رسول اللّـه ﷺ قال: « **الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا اللّـه، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق** »[٧].

---

(١) محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية (١/ ٦٩)، طبعة (١٩٣٤م)، دار الكتب المصرية، القاهرة.

(٢) د. محمد كمال جعفر: في الدين المقارن (ص ١١٢).

(٣) الشيخ محمد الخضري: أصول التشريع الإسلامي (ص ٥) وما بعدها، دار الحديث، القاهرة، د.ت.

(٤) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن (ص ٢٩)، ط٣، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

(٥، ٦) السابق (ص ٢٩).

(٧) أخرجه الطبراني (سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني ت٣٦٠هـ) المعجم الكبير. تحقيق: طارق =

ومنهج الحضارة الإنسانية في القرآن لكي يحقق فعاليته الحضارية لا بد فيه من التفاعل بين الروح والمادة، ليتحقق الجانب الواقعي في الدين على الأرض وهو بهذا يكون: أضخم وأبقى مشروع للروح الإنسانية وأهدافه ووسائله تظل طوع الملاحظة والتجربة[١]. وعالم الروح هو مجموعة العقائد والقيم المستكنة في أفئدة مجموعة من الرجال القدوة، وهو الذي يعطي للتمدين خصوصية ويجعل له بصمة، أما عالم المادة فهو عالم التمدين الذي يتكامل مع عالم الروح[٢].

والتفاعل الحضاري في العلاقة بين العالمين (الروح والمادة) هو ما عبر عنه أحد المفكرين بـ « الفاعلية الاجتماعية »[٣]، وعبَّر عنه مفكر آخر بـ « ديناميكية التفاعل »[٤].

والفاعلية الاجتماعية بين عالم الروح « الأفكار » وعالم المادة « الأشياء » هي: العلاقة بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة في مجتمع معين، ويذهب الأستاذ مالك بن نبي (١٣٢٣ - ١٣٩٣هـ/ ١٩٠٥ - ١٩٧٣م) إلى أن: الرسول ﷺ حدد هذه العلاقة في صورة تخلع على الأفكار، وعلى الأشياء قيمتها العقلية، وفاعليتها الاجتماعية حين قال: « **مثل ما بعثني اللّـه به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا، فكان منها نقية قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع اللّـه بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ** »[٥].

= ابن عوض اللّـه بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، حديث (رقم ٩٠٠٤) (٩/ ٢٠)، عشرة أجزاء، دار الحرمين، القاهرة (١٤١٥هـ)، وأخرجه ابن حبان (محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي) بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الحديث رقم (١٩١)، (١/ ٤٢٠) وقال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(١) انظر: د. محمد كمال جعفر: في الدين المقارن (ص ١٢).

(٢) انظر: د. سيد دسوقي حسن: دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري (ص ١٣)، ط، (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٣) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. ترجمة: د. عبد الصبور شاهين (ص ٤٩)، ط٤، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق.

(٤) د.سيد دسوقي حسن: دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري (ص ٦٣).

(٥) أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب فضل من عَلِمَ وعَلَّم، ومسلم: في صحيحه، كتاب الفضائل، باب بيان ما بعث النبي ﷺ من الهدى والعلم، الحديث رقم (١٤٧١) (ص ٤٩٢) في: =

وهذه الفاعلية الاجتماعية بين الهدى والعلم وهما عالم الأفكار، وبين عالم المادة، هي التي أدت إلى ازدهار الحضارة الإسلامية، أما عندما افتقد المسلمون هذه الفاعلية، أصبح المسلم يمر على سطح الأشياء دون أن يغور خلالها، وبجانب الأفكار دون أن يتعمقها[١].

ولكن من المسؤول عن تحريك الفاعلية؟ التي هي عملية دفع وتحريك لا بد أن يكون فيها ديناميكية تفاعل بين عالم الروح الذي هو العالم الثابت، وعالم التمدين (عالم المادية)؛ لأنه لثبات عالم الروح، ونمو المادة في عملية المدنية يضعف (عالم الروح) مع تجدد عملية التمدين، مما يجعل من الضروري انتباه أصحاب الحضارة لتجديد حضارتهم بتقوية عالم الروح وبثه في صدور شباب الأمة حتى تولد الحضارة من جديد، كل يوم عن طريق الرواد الدائمين الذين أمرهم ربهم أن يتفرغوا لهذه المهمة الحضارية[٢]: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وهذه الفاعلية الاجتماعية الديناميكية هي ما عبر عنه محمد عمارة بـ « الصياغة الإسلامية » للإنسان المسلم، والتي لم تقف عند حدود التدين وإنما: « امتدت هذه الدعوة لتحقيق ائتلاف هذا الإنسان بالأمة، والمجتمع، والكون، فتوحدت في نفس هذا الإنسان عوالم الغيب والشهادة، وائتلفت فيها وتوازنت علاقات الفرد بالمجموع والخاص بالعام، فتدينت الدنيا مع بقائها دنيا.. وائتلفت وتوازنت آيات اللّـه في الوحي السماوي بآياته في الأنفس والآفاق »[٣].

وهذه العلاقة الديناميكية بين عالم (الروح، الدين، الأفكار، الهدى، العلم) وعالم المادة (التمدين، الأشياء، الأرض) هي العلاقة بين القرآن والسنة بوصفهما منهجًا إلهيًا وبين الإنسان كجسد، روحه هذا المنهج الإلهي، وبتفاعل الجسد مع المنهج

= اللؤلؤ والمرجان، فيما اتفق عليه الشيخان، وهو رقم (٦٠٩٣) (٧/ ٦٣)، في صحيح مسلم: تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الجيل، بيروت، د.ت.

(١) انظر: مالك بن نبي: مشكلة الثقافة (ص ٤٨).

(٢) انظر: السابق (ص ٦٣).

(٣) د. محمد عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ١٠٧)، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

يكون التمدين للأشياء (الكون)، في شكل حركة تمثل في مجموعها، على مستوى الإنسانية، التنفيذ لأمر الخالق ﷻ في الاستخلاف في الأرض وتعميرها.

ولا شك أن فقدان هذه الفاعلية هو الذي أدى إلى التأخر الحضاري في عالم الإسلام العاجز عن الدفاع عن نفسه، وتوفير غذائه، ولا ينفع الاعتذار بأن لدينا الإسلام بما يشتمل عليه من قيم هي أسمى من المظاهر الحضارية المادية، فهذا ادعاء مردود؛ لأنه: « لو كنَّا على مستوى الإسلام لكان لنا باعٌ طويل في كل فنٍّ، ولزاحمنا بالمناكب في كل الكشوف المادية والأدبية والعلمية التي هديت إليها الفطرة بعد سياحات يسيرة أو شاقة »[١].

وقد عبَّر أحد المفكرين المعاصرين عن التبرير للتأخير بأنه حيلة دفاعية، تدعو إلى الأسى، لتوقف أصحابها عند مقولات الدفاع دون البحث عن أسباب التقدم والتأخُّر، فالشائع في الفكر المعاصر أنه: كلما أدركنا ما نعانيه من قصور وعجز وتخلف في المجال الحضاري، لجأنا إلى حيلة دفاعية نبرر بها موقفنا فنخدع أنفسنا بأنه: إذا كنَّا قد فاتنا اللحاق بركب الحضارة الحديثة المؤسسة على العلم والصناعة، فإننا ننعم بإيمانٍ دينيٍّ لا ينعم بمثله بناة تلك الحضارة، وهذا ادعاءٌ ينقض نفسه بنفسه؛ لأننا لو كنا حقًّا قد تشربنا هذا الدين الذي نؤمن به، لوجب علينا بحكم هذا الدين نفسه أن نسبق الدنيا في إقامة الحضارة القائمة على كشوف العلم وما ينبني عليها؛ لأن الإسلام دين يحض على العلم[٢].

ودور الفكر المعاصر يكون بتكريس الدراسات التي تعمل على إيجاد حالة الفاعلية الاجتماعية بين الإسلام بوصفه منهجًا، والإنسان المسلم بوصفه مكلفًا تكليفًا حضاريًّا بما يطاق في إطار الجبر والاختيار الحضاري، فهو مكلف مختار وفق « السنن والقوانين والأسباب »[٣] فما هي تلك السنن والقوانين الضابطة للسلوك الحضاري الإنساني في مجال الإرادة الإنسانية الحضارية؟

أليس لثبات قوانين السنن الإلهية واطرادها، علاقة بالإعجاز القرآني، لكون السنن

---

(١) الشيخ: محمد الغزالي: سر تأخُّر العرب والمسلمين (ص ٨١)، ط٢، (١٩٩٦م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٢) د.محمود حمدي زقزوق: هموم الأمة الإسلامية (ص ٢٩)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠١م).

(٣) انظر: د.محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية (ص ١٩١)، ط٣، (١٩٧٠م)، دار المعارف، القاهرة.

ذات أبعاد في الماضي والحاضر والمستقبل؟

الإعجاز الحضاري في القرآن الكريم وأثره في مشروع النهضة:

انشغل مفكرو الإسلام بوجوه إعجاز القرآن، وكان التركيز في القرون الهجرية الأولى على الإعجاز البياني، فعبارة إعجاز القرآن وضعها علماء البلاغة الأقدمون للدلالة على مضمون التحدي الوارد في عدد من آيات القرآن، وتتابعت أجيال العلماء؛ بدءًا بالباقلاني (٣٣٨هـ - ٤٠٣هـ) الذي وضع كتابه بعنوان: (إعجاز القرآن)[١]؛ فصار المصطلح عنوانًا رسميًا على باب عظيم من أبواب الدراسات القرآنية[٢].

وفكرة الإعجاز شأن كل فكرة علمية أدبية تساير روح العصر الذي تعيش فيه، فيظهر فيها التجديد والقوة؛ حيث تكون نهضة متوثبة، ويظهر فيها الجمود والاجترار لما قاله المتقدمون حيث يهيمن الجمود، والموت الاجتماعي[٣]. وهي ترتبط كذلك بالجانب العقدي والعقلي؛ حيث تكتسب هذه الفكرة من الجلال على مر الأجيال « بقدر ما أضمرت قلوب المؤمنين من تقديس للكتاب الكريم، وبقدر ما أدركت عقولهم من أسرار التنزيل العظيم؛ ولذلك نجد أن لكل جيل إدراكه الخاص في مفهوم إعجاز القرآن بما يتناسب مع التيار العقلي المهيمن على ثقافته »[٤].

ويلاحظ أن الإيمان بإعجاز القرآن - على الرغم من أنه عقيدة - إلا أن من المفكرين من جعله « فكرة »؛ نظرًا لعدم تحديد أوجه الإعجاز في القرآن من جهة؛ ولأن الإعجاز بكافة أوجهه مطلق على مر العصور والأزمان، فكل زمان يكتشف من أوجه إعجازه بحسب تطور الحياة الثقافية ومكتشفاتها - كما سبقت الإشارة - فالقرآن الكريم أطلق فكرة التحدي ولم يفسرها كما في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ

---

(١) راجع: أبو بكر محمد الطيب الباقلاني: إعجاز القرآن (ص ٣٠) وما بعدها، تحقيق: السيد أحمد صقر، (١٩٦٣م)، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: د. عبد الصبور شاهين: حديث عن القرآن (ص ٦٣)، دار أخبار اليوم، القاهرة (٢٠٠٠م)، ونعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية حتى العصر الحاضر (ص ٤٤٨) وما بعدها، ط٢، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣) انظر: السابق (ص ٤٦٣)، وانظر: د. حسين نَصَّار: إعجاز القرآن: التحدي، العجز، الإعجاز. (ص ١٣٣)، ط١، (١٩٩٩م)، مكتبة مصر، القاهرة.

(٤) د. عبد الصبور شاهين: حديث عن القرآن (ص ٣٨).

ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

والتحدي الوارد في القرآن الكريم يجعل من الإيمان بالإعجاز القرآني عقيدة دينية، وهي بذلك تكون « مثل غيرها من العقائد التي يكون لها برهان عقلي أو حسي حاسم يقنع الذي يتوخى الحقيقة »[١].

وانطلاقًا من إطلاق فكرة التحدي، وتعدد أوجه الإعجاز القرآني، يمكن القول: إن من وجوه إعجاز القرآن أنه: معجزة حضارية متجددة، وهي حقيقة أثبتها الواقع التاريخي؛ حيث قامت الدولة والأمة والحضارة على أساس المنهج القرآني، وصلاحيته لكل زمان ومكان، تجعل الاعتقاد بهذه الصلاحية الحضارية - إذا وجدت الفاعلية مع هذا المنهج الرباني - يكون منطلقًا للحضارة على مر الأزمان والعصور.

وقد عبر مفكرو الإسلام الحضاري عن هذه الحقيقة، على مختلف اهتماماتهم فمثلًا نجد أبا الوليد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٤هـ/ ١١٢٦ - ١١٩٨م) يذهب إلى أن الخوارق المعجزة التي تدل دلالة قاطعة على صفة النبوة، يوقف عليها من وجوه: « **أحدها**: أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي، **والثاني**: ما تضمنته من الإعلام بالغيوب. **والثالث**: من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي بفكر ورويّة »[٢].

والأستاذ الإمام يصف إعجاز القرآن في إيجاد عالم الإسلام وحضاراته، فعندما: « كانت حاجة الأمم إلى الإصلاح عامة، فجعل اللّـه رسالة خاتم النبيين عامة كذلك، لكن يندهش عقل الناظر في أحوال البشر عندما يرى أن هذا الدين تجمع عليه الأمة العربية من أدناها إلى أقصاها في أقل من ثلاثين سنة، ثم يتناول بقية الأمم ما بين المحيط الغربي وجدار الصين في أقل من قرن واحد، وهو أمر لم يعهد في تاريخ الأديان »[٣].

---

(١) نعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن (ص ٤٦٢).

(٢) نصوص لابن رشد: النص الثالث، ضمن: دراسات في الفلسفة الإسلامية (ص ٥٨) للدكتور. محمود قاسم، ط٣، (١٩٧٠م)، دار المعارف، القاهرة.

(٣) الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة (٣ / ٤٧١).

وهذا الأمر الذي لم يعهد في تاريخ الأديان يمكن أن يحدث مجددًا عند الوعي الإيماني الفاعل للرسالة القرآنية؛ لأن النبي محمدًا ﷺ: « خاتم النبيين ولا نبي بعده فيجب أن تكون معجزته مناسبة لهذه الرسالة الخالدة الباقية، التي لا يحدها زمان في المستقبل؛ بل تبقى إلى يوم القيامة.. الحجة ما بقيت الشريعة، وذلك محقق في القرآن، فهو حجة قائمة على العرب والعجم إلى يوم الدين، وهو معجز لكل الخلائق »[١].

فكما صنع القرآن الحضارة الإسلامية العالمية، فإنه يجب على المسلمين المتأخرين اليوم أن يعوا الأسباب التي قامت عليها حضارتهم، والأسباب التي أدت إلى تأخرهم، فمن نواحي الإعجاز القرآني هو أنه يرفع مطبقه في الدنيا والآخرة، ويرقى به إلى مراتب الحضارة، فقد صاغ محمد ﷺ بالقرآن رجالًا: « كانوا مثال الحق والصدق في العالمين يخرجهم بحرارة الإيمان ذهبًا إبريزيًا، ومن قبل كان أكثرهم لا عيار له ولا وزن، وهذه أعظم معجزة بعد قرآنه الذي حمله لأمته »[٢].

وكذلك يتفق الدكتور. دراز مع الإمام محمد عبده، وأبي زهرة، وكرد علي، أن من وجوه الإعجاز القرآني: « الأثر الذي أحدثه في العالم وغيَّر به وجه التاريخ »[٣] وهذه القوة الإعجازية مستمرة متجددة: « تغلب كل مغالب، وتتضاءل دونها قوة كل عالم وكل زعيم وكل شاعر وكاتب، ثم تنقضي الأجيال والأحقاب ولا ينقضي ما فيه من عجائب، بل تنقضي الدنيا كلها ولما يُحط الناس بتأويل كل ما فيه: ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٥٣] »[٤].

ولما كان أثر القرآن في التغيير الاجتماعي بهذا القدر العظيم، فإنه لخلوده على مر الأزمان قد أعطى المنهج وتطبيقاته التربوية؛ لأنه إذا كان: « القرآن قد وضع بين أيدينا منهجًا متكاملًا لإنشاء هذه الحضارة المُثلى، فإنه يكون قد وضع بين أيدينا منهجًا متكاملًا في الوقت ذاته لأصول التربية الإنسانية وبتعبير أكثر حداثة: إنه وضع

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى القرآن (ص ١١)، ط (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية (١/ ١٣٦) (٢ مج)، دار الكتب المصرية، القاهرة (١٩٣٤م).

(٣) د. محمد عبد اللّـه دراز: النبأ العظيم (ص ١٠٨).

(٤) د.دراز: النبأ العظيم (ص ١٠٨).

بين أيدينا نظرية متكاملة للتربية الإنسانية المثلى »[1]. وما دام القرآن خطابًا إلهيًّا فإنه يشتمل على ما يُمَكن الإنسان من أن يقيم حضارة، وعلى ما يُمَكِّنه من أن يُعَمِّر الكون.

ويصف محمد عمارة الإعجاز القرآني بأنه « معجزة عقلية رغم أنها « نقل » و« وحي »؛ فهي لا تدهش العقل ولا تذهله، وإنما هي تنضجه وترشده، وتجعله مناط التكليف، وتتخذه حكمًا وحاكمًا في فقه مراميها واكتناه أسرار إعجازها، واستخراج البراهين والأحكام مما ضمت من السور والآيات »[2].

ولهذا فإن خلودها خلود الرسالة الخاتمة؛ لأن « تأثيرها دائم الفعل والبرهنة فهي ليست سفينة نوح، أو ناقة صالح، أو عصا موسى.. إلى آخر المعجزات التي « أدهشت العقل » ووقف إدهاشها عند حدود الشهود »[3].

وعلى هذا فإن خلود الرسالة القرآنية على مدار المستقبلات المتجددة يرتبط بالإعجاز العقلي فهو: « آية عقلية دائمة إلى أن يرث اللّـه الأرض ومن عليها.. معجزة اللغة والفكر معًا لكل اللغات وكل البشر.. هو الآية الكبرى والوحدة التي آتاها اللّـه نبيه ﷺ، ولسوف يظل القرآن هو الآية البيانية الصوتية والكونية والعقلية التي جعلها اللّـه دستور هذه الأُمة »[4].

إذن، يتفق محمد عمارة مع مفكري الاتجاه الإسلامي على أن القرآن معجزة حضارية متجددة، على المستوى التطبيقي في الماضي، وعلى المستوى المتجدد في المستقبل، وذلك باستخراج الحكم والأحكام وفقه مراميها واكتناه أسرار إعجازها؛ لأنها جاءت بما يطيقه العقل الذي يستخرج براهينها وأحكامها.

تعقيب:

أولًا: من خلال الدراسة في هذا الجانب يتضح الآتي:

١ – منهجية البحث لدى مفكري الاتجاه الإسلامي المعاصر عامة – ولدى محمد

---

(١) د. البوطي: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن (ص ١٤).

(٢) د.عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ١٤).

(٣) السابق (ص ١٤).

(٤) د. عبد الصبور شاهين: حديث عن القرآن (ص ٤٧، ٤٨).

عمارة خاصة - في أسباب قيام الحضارات وسقوطها تقوم على منهجية القرآن في السنن الإلهية، تلك التي تربط العقيدة والعمل الصالح بالتقدم، وتربط سوء المعتقد والمعاصي والظلم والفواحش.. بالتأخر والسقوط..

٢ - قدَّم القرآن مفهومًا متكاملًا للعقل لا ينفصل فيه الجانب الموضوعي عن الجانب الأخلاقي، وأشار إلى قواعد للتفكير المنهجي، وأسَّس لمنهج علمي لا يقوم على الظن والهوى والتقليد، وبذلك جاء بحداثة إلهية مغايرة لمعهود العرب في الجاهلية، ليس على مستوى مناهج التفكير فقط؛ بل على جميع مستويات الحياة العقائدية والتشريعية بمجالاتها المتعددة، فقد أخرج الألفاظ العربية من إسارها؛ لتعبر عن الدلالات الإلهية القرآنية في جميع أنشطة الحياة المتجددة على مر العصور.

٣ - أن التجربة الحضارية الإسلامية هي تجليات للفاعلية الاجتماعية الديناميكية مع القرآن الكريم، بالإيمان العملي الانطلاقي، فهي تجربة لم تقتصر على العلوم التجريبية؛ بل كانت نهضة في جميع العلوم آنذاك، ففي القرآن منهج وقيم ونور يكفل - عند التفاعل معه بأسباب العصر ومناهجه - الانطلاق الحضاري للعقل المؤمن باحثًا مستكشفًا مبدعًا في كافة مجالات الحياة.

٤ - أن الإعجاز القرآني لا يقتصر على الإعجاز اللُّغوي البياني فقط؛ بل إن إعجازه حضاري متجدد، وقد اهتم مفكرو الاتجاه الإسلامي بهذا الجانب، إلا أن اهتماماتهم جزئية لا تعبر عن مشروع متكامل يكرّسُ لها وينطلق منها.

ثانيًا: يختلف الاتجاه الإسلامي عن الاتجاه الحداثي على مستوى المنهجية والرؤى المترتبة عليها:

فهي لدى الاتجاه الإسلامي منهجية القرآن في البحث في الحضارة وما يترتب على ذلك من نتائج ترتبط بالأبعاد الحضارية للسنن الإلهية في القرآن، مع عدم إغفال الاتجاه الإسلامي للإنجازات المنهجية لدى الغرب أو غيرهم في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والتقنية؛ لأنها من أسباب التقدم وأسباب العلم التي أمر بها الإسلام، ففرق بين البحث العقدي، الذي يعتمد على الوحي ومعطياته، والبحث في عالم الشهادة الذي يعتمد على الخبرة البشرية وتطبيقاتها، فهو جمعٌ بين كتاب الوحي المقروء، وكتاب الكون المسطور.

أما الاتجاه الحداثي العربي فقد اعتمد في تعليل ظاهرة الحضارة على النظرية المادية الجدلية والتي انبعثت منها مناهج تحليل النص الديني ومنها: « الأنسنة »، أي: تحليل النص الديني بوصفه نصًا غير مقدس، اعتمادًا على « الهرمينوطيقا » وهي منهج غربي كان في الأصل من أجل الثورة على « الكتاب المقدس » بإنكار منزلته المتعالية، وإنكار وجود نص ثابت بإخضاعه للتحليل التاريخي والنقد اللُّغوي الحُر، وقد تبنى الحداثيون العرب هذه النفايات التي اعتبروها منهجية وطبقوها على القرآن الكريم، كما لاحظت عزيزي القارئ في مطلع الفصل الأول من هذا الباب.

وفي توظيف محمد عابد الجابري لهذه المناهج في تحليل النص القرآني، ربط بين الواقع الاجتماعي (المجال التداولي) في العصر الجاهلي والنص القرآني عقيدة وشريعة، باعتبارها انعكاسًا للمجال التداولي، ومن ثم فإن هذه الرسالة المرتبطة بهذا المجال التداولي ومنعكسة عنه:

١ - ليس لها دور في تكوين العقل العربي أو تغييره.

٢ - لا علاقة لها بالمنهج العلمي الموضوعي.

٣ - لا عقل فيها.

٤ - ليس لها دور في قيام الحضارة.

٥ - وبناءً على هذا فلا قُرآن ولا إسلام إلا الواقع والمجتمع؛ لأن هذه (النفايات المنهجية) أدت عند من يعتقدون فيها إلى القول بأن:

الإسلام كعقيدة وعمل نشأ نتيجة لدوافع وظروف اجتماعية تهدف إلى إصلاح المجتمع وتحويله إلى مجتمع مثالي[١]، وعليه ذهب الحداثيون إلى القول بأن: « هل هناك عقائد أصلًا؟ أم أنها كلها تعبير عن مصالح المضطهدين و المعذبين والمظلومين، والفقراء والعبيد والمساكين، من أجل إعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة، والذي يعبر عن القبائل المشتتة التي مزقتها الحروب والمنازعات، من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض، والإمبراطوريتين المنهارتين آنذاك »[٢]، ثم عقب قائلًا: « إن العقيدة تعبير عن وضع اجتماعي وتأصيل نظري

---

(١) See Richard Bell: Introduction To The Quran - London 1953 - page (6 - 8)

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١/ ٧٣)، مدبولي، القاهرة، د.ت.

لموقف إنساني »[١].

وعلى هذا المنوال يسير محمد عابد الجابري في تحليله للنص الديني - كما لاحظنا من خلال هذا الباب - وفي تحليله للتاريخ الإسلامي وخاصة عصر النبوة[٢]، وإسلام الصحابة[٣]، وعصر الخلفاء الراشدين[٤]، والفتوحات الإسلامية[٥]، فهي في رأيه ذات أبعاد اقتصادية من أجل الغنائم[٦].

ولا شك أن المزاعم السابقة لا تتوافق مع المفهوم الإسلامي لدور العقيدة في قيام الدولة الإسلامية، فليس حقًّا أن العقيدة تعبر عن وضع اجتماعي، ولكن الصحيح أنها تعبير عن أمر إلهي جاء لتصحيح وإصلاح المجتمع على المستوى العقائدي والاجتماعي.. إلخ، وعلى المستوى العالمي، وللأغنياء والفقراء، والأقوياء والضعفاء، فالعقيدة هي الأساس في بناء المجتمع، وليس المجتمع وظروفه.

وعلى هذا، أعتقد بأنه لا انفصام بين العقيدة والعمل في الإسلام، ومن ثم فلا انفصام بين « القرآن الكريم » وبين العمل الفكري في مشروع النهضة الحضارية، وكل فساد وتأخُّر، سببه الفساد العقائدي الناتج عن الانفصام بين العقيدة والسلوك والعقيدة والفكر فـ: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩].

ثالثًا: بعد دراسة المنظور الحداثي العربي لدى الجابري خاصة، أُقرر بعد طول لأي ومراجعة وتروٍّ أنه خلال مشروعه الفكري العريض، يهدف ضمن ما يهدف إليه، إلى الزعزعة، والنسف لعقيدة « الإعجاز القرآني » على المستويات الآتية:

١ - **على مستوى الإعجاز اللُّغوي البياني:** إنكار كون القرآن « معجزة لغوية » من خلال ربطه بالمجال التداولي للغة العرب في العصر الجاهلي (= انعكاس للواقع)، وإصراره في دعاويه على أنه لم يخرج عنها على الرغم من تصريح القرآن الكريم في

---

(١) السابق (١/ ٧٤).

(٢) راجع الجابري: العقل السياسي العربي (ص ٥٧) وما بعدها، ط٤، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٣) راجع السابق (ص ٥٨).

(٤) راجع السابق (ص ٦٩) وما بعدها.

(٥) راجع السابق (ص ٩٩) وما بعدها، (ص ١٦٥) وما بعدها.

(٦) راجع السابق (ص ٥٠) وما بعدها.

تحديه للعرب على أن يأتوا بمثله[١].

٢ - **على مستوى الإعجاز التشريعي**: إنكار إعجاز المنهج القرآني من خلال ربطه بالمجال التداولي للعصر الجاهلي، وهذا يترتب عليه إنكار القياس الأصولي القائم على الأصل القرآني، من خلال العلة الجامعة بين أصل وفرع، لزعم الجابري أن الألفاظ غير متفق على معانيها في تعدد مترادفاتها، وهو يهدف إلى نسف القياس الفقهي الأصولي لدى الإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ)؛ لأن: « استثمار النص انطلاقًا من اللفظ وطرُق دلالته على المعنى - الطرق المحدودة المحصورة بالمواضعة التي أُقرت في فترة معينة - كان لا بد من أن ينتهي إلى استنفاد جميع الإمكانات التي تتيحها اللغة، وهي إمكانات محدودة، خصوصًا واللغة المعتمدة هنا لغة محدودة؛ لغة العرب قبل وقوع الاختلاط »[٢] وهو في هذا يقوم بزحزحة القياس بناءً على أصل (القرآن) لكي ينادي بالقول بـ « مقاصد الشريعة » ولكنها أية مقاصد؛ مقاصد الجابري (التاريخانية الماركسية) أم مقاصد الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) القرآنية؟[٣].

٣ - **على مستوى الإعجاز الحضاري**: من خلال إنكار الدور الحضاري للرسالة القرآنية في قيام الحضارة الإسلامية وفي تأسيس منهج للتفكير يقوم على العقل، وتوجيه العقل الإنساني إلى استكناه مفردات الكون والطبيعة من حوله، والتفكر في الأنفس والآفاق، وطلب العلوم والمعارف النافعة، وهذا الإنكار هدفه زعزعة وزحزحة « المنهج القرآني » عن إطار العمل في المشروع الحضاري ومقوماته، لإفساح المجال لتكريس المشروع الحداثي في عملية النهضة في العالم العربي.

٤ - **على مستوى الإعجاز العلمي**: وهو أمر مختلف فيه بين علماء الإسلام في العصر الحديث بين مؤيد[٤] ومعارض[٥] ومقارن على أساسها بين الأديان[٦] ومنظر

---

(١) راجع: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز: قرأه وعلق عليه الشيخ: محمود شاكر، سنة (٢٠٠٠م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (ص ١٦) وما بعدها (ص ٣٢٣) وما بعدها.

(٢) بنية العقل العربي (ص ١٠٥).

(٣) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

(٤) راجع: د. عبد الرزاق نوفل: القرآن والعلم الحديث (ص ٢٣) وما بعدها (١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م)، دار الشعب، القاهرة.

(٥) أمين الخولي: التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم (ص ٣٨٨) وما بعدها، القاهرة.

(٦) راجع: موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف =

للضوابط والأُطر والمفاهيم لهذه المسألة[١]، ولا حرج على الجابري أو غيره في أن يتبنى القول بأن القرآن كتاب هداية[٢]، وما فيه مجرد إشارات علمية، أو أنه يحتوي على حقائق علمية في مجالات علمية متعددة أكدها العلم المعاصر[٣]، ما دامت في إطار لا يخرج بها عن عقيدة الإيمان والتقديس للقرآن الكريم، ويحميها من العبث والإقحام والتأويل القسري للآيات.

ولكن الجابري اتخذ غير سبيل العلماء في إنصافهم في الكلام عن (النص القرآني) عندما قالوا: إنه « كتاب هداية » وليس كتابًا في الطب أو الهندسة[٤]، فهو تجاوز كل ذلك بتكريس الدعاوى التي تربط القرآن بالعصر الجاهلي والإلحاح في دور الواقع في (النص القرآني)، من خلال المنهج التاريخاني. فأي هداية في الكتاب العزيز هي المقصودة إن لم تكن في منهج تشريعي متجدد بالعقل المؤمن، يضمن للإنسان السعادة في الدنيا والآخرة، ويرسم له طريق الفلاح؛ لذا فهو كتاب معجز لغويًّا[٥]، وحضاريًّا[٦]، وتشريعيًّا[٧]، وعلميًّا[٨]، وسيظل بحفظ اللّـه له.

رابعًا: أن إسقاط حالة التأخر على العقل العربي المعاصر في أنه تراكمي غارق في ذاتيته ومفتقد للنظر الموضوعي[٩]، أمر لا أختلف فيه مع الجابري أو غيره من

= الحديثة (ص ٢٨٥) وما بعدها (١٩٧٩م)، دار المعارف، القاهرة.

(١) راجع: الأستاذ سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي (ص ٣٢٥) وما بعدها، ط٥، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الشروق، القاهرة.

(٢) انظر: الجابري: وجهة نظر (ص ١٩٨) وما بعدها، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (١٩٩٤م).

(٣) انظر: د. أحمد شوقي إبراهيم: فتح العليم في تفسير القرآن الكريم وبيان أوجه الإعجاز العلمي فيه، الجزء الثلاثون (ص ٣) وما بعدها (٢٠٠٥م)، دار غريب، القاهرة.

(٤) انظر: سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي (ص ٣٢٤) وما بعدها.

(٥) راجع: الشيخ: محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي (ص ١٢٣) وما بعدها (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

(٦) راجع: السابق (ص ١٢٦) وما بعدها (ص ١٣٥) وما بعدها.

(٧) راجع: السابق (ص ١٤٥) وما بعدها.

(٨) راجع د. أحمد شوقي إبراهيم: فتح العليم في تفسير القرآن الكريم (٣٠/ ١٥) وما بعدها، وموريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم (ص ٣٢٠) وما بعدها، ونعيم الحمصي: فكرة إعجاز القرآن الكريم من البعثة النبوية حتى العصر الحاضر (ص ٢١٩) وما بعدها.

(٩) د. لؤي صافي: العقل والتجديد (ص ٥٩)، ضمن مجموعة أبحاث: قضايا التنوير والنهضة في الفكر =

الحداثيين، ولكن الخلاف في الأسس التي ينطلق منها، والمنهجية التي يعتمدها، وبالتالي النتائج التي توصل إليها، فإن الاعتماد على استخراج مفهوم شامل للعقل في الفكر الإسلامي من المعاجم فقط، أمر يفتقد إلى النظر الموضوعي: « فالعقل العربي المسلم الذي أقام الحضارة الإسلامية التي سادت معظم أرجاء المعمورة لقرون عشرة ونيف، لم يتشكل في عصر التدوين كما يدعي الجابري، بل تشكل إبان نزول الوحي على الرسول الخاتم صلوات اللّـه وسلامه عليه »[١].

وعلى هذا، فإن تجاهُل دور الوحي في تحويل العقل العربي من عقل قبلي مادي غارق في ذاتيته، إلى عقل حضاري إنساني رافض لكل النزعات الحصرية سواء أكانت عرقية أم قومية أم طبقية، وراغب في البحث والاختيار والتدقيق، تجاهُل لا يستوي والنظر الموضوعي[٢].

فالعقل العربي المعاصر في تأخرِه لم يتكون في عصر التدوين، ولكنه امتداد للعقل الذي أفرزته ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة، إنه العقل الذي عجز عن المحافظة على العلو السامق الذي رفعه إليه القرآن الكريم، وهدي النبوة، فتخلى أولًا عن القيم السامية الرفيعة التي ميزت الأجيال المسلمة، وتخلى بعد ذلك عن مهمة البحث العلمي المنهجي، وتطوير العلوم والمعارف، والارتقاء بقدرات الإنسان التقنية والتسخيرية[٣].

خامسًا: **أن رَبْط الجابري اللغة العربية والقرآن الكريم بما أطلِق عليه: « المجال التداولي في العصر الجاهلي » وتجاهل دور الرسالة القرآنية في تحديث وتجديد اللغة على مستوى الألفاظ والأفكار من خلال الدلالات القرآنية الحديثة على لغة العرب - هذا التجاهُل - هو انعكاس للأصول المنهجية الماركسية التي تبناها الاتجاه الحداثي العلماني**، تلك التي ترى أن: « إحساسات الإنسان.. هي انعكاسات لمواضيع الطبيعة وتسلسلاتها - ذلك - أن عالم الأفكار ليس سوى العالم المادي منقولًا كما هو ومترجمًا إلى الروح البشرية »[٤].

= العربي المعاصر، ط١، (١٩٩٩م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(١، ٢) انظر: السابق (ص ٦٠). (٣) انظر: السابق (ص ٦١).

(٤) روجيه جارودي: النظرية المادية في المعرفة (ص ٢٩، ٥٨) ترجمة: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة، دمشق، د.ت.

وعلى هذا فإن التحليل الماركسي الوضعي للغة: يحللها بحكم أنها شيءٌ مادي يستطاع تحليله، وهو ليس تحليلًا لمادتها، أي تركيبات ألفاظها فهذا شأن علماء النحو، وإنما التحليل لصورتها، أي لدلالة معناها، ويتم ذلك عبر تحديد معنى المعنى الذي يحدده الوضعيون بأنه تحقق في عالم الطبيعة، وبهذا لا يكون للفظ أو جملة معنى إلا بوجود مقابل لهما في عالم الحس(١).

ويترتب على المنهج السابق القول بأن جميع الأحكام التي لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية مجرد لغو لا معنى لها، يتضح ذلك من خلال شرح أحد علماء الوضعية لهذه المسألة مبينًا أن: « الشيء الذي نريد الإشارة إليه باللغة قد لا يكون كائنًا واحدًا فردًا، بحيث تكفي كلمة واحدة للدلالة عليه، بل قد يكون واقعة مركبة من طرفين أو أكثر تربطهما علاقة معينة، فعندئذ تكون الأداة اللُغوية في تصوير هذه الواقعة جملة.. قضية باصطلاح المنطق، وها هنا يكون حكمنا بالصواب أو الخطأ على القضية مرتكزًا على ما بين أجزائها من جهة، وأجزاء الواقعة الخارجية من جهة أخرى من تقابل. فإن وجدنا أنفسنا إزاء قضية لا نجد لها من واقع العالم ما تطابقه حذفناها من جملة الكلام المفهوم، فما ليس يرتد إلى الخبرة الحسية، يكون بغير معنى؛ لأن معنى المعنى هو هذا الارتداد إلى الخبرة الحسية »(٢) وهذا يترتب عليه ضرب فكرة الإعجاز كما سبقت الإشارة.

سادسًا: يجب أن يكون من مقومات مشروع النهضة، الوعي بما يضمره التصور الحداثي تجاه مسألة « الإعجاز القرآني » وأن انتشار المشروعات الفكرية التي تكرس للهجوم على « القرآن » يجعل من الواجب على الدرس الفلسفي المعاصر أن يرسخ عقيدة الإيمان بالإعجاز الحضاري لأن:

الكتاب العزيز ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت: ٤٢] وهو « كتاب لا كالكتب، هو آية لا كالآيات، وهو معجزة لا كالمعجزات، هو نور لا كالأنوار، هو سر لا كالأسرار، هو كلام لا كالكلام، هو كلام اللّـه الحي القيوم..

(١) انظر: د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (ص ٤٨٨)، ط١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، مكتبة المؤيد، الرياض.

(٢) د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (ص ٦٨، ٦٩)، ط١، (١٩٥٨م)، الأنجلو المصرية، القاهرة.

فهو معجز للخلق بلفظه ونظمه وأسلوبه وهدايته وتأثيره »[١].

وعلى كل حداثي تغريبي أن يعلم: « أما أن القرآن الكريم لم يخرج في لغته عن سنن العرب في كلامهم إفرادًا وتركيبًا فذلك في جملته حق لا ريب فيه، وبذلك كان أدخل في الإعجاز وأوضح في قطع الأعذار »[٢]، ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ﴾ [فصلت: ٤٤].

وهذا لا يعني الموافقة على الفتنة الماركسية (المجال التداولي = انعكاس الواقع) بل لا بد أن يُعْرف أن اللغة مادة مستخدمة في إنشاءٍ، والحكم يكون على الإنشاء لا على المادة فإن: « مَثَل صنعة البيان كمثل صنعة البنيان، فالمهندسون البناؤون لا يخلقون مادة بناء لم تكن في الأرض، ولا يخرجون في صنعتهم على قواعدها العامة، ولا يعدو أن يكون ما يصنعونه جدرانًا مرفوعة، وسُقُفًا موضوعة، وأبوابًا مُشَرَّعة، ولكنهم تتفاضل صناعاتهم وراء ذلك في اختيار أمتن المواد وأبقاها على الدهر، وأكَنَّها للناس على الحرِّ والقُرِّ.. إلى فنونٍ من الزينة والزخرف يتفاوت الذوق الهندسي فيها تفاوتًا بعيدًا »[٣].

وعلى هذا فإن الجديد في لغة القرآن أنه: « في كل شيء يتناوله من شؤون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسها رَحِمًا بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به، بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مِرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين، وقراره المكين. لا يومًا أو بعض يوم، بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا المكان يريد بساكنه بدلًا، ولا الساكن يبغي عن منزله حِوَلًا.. وعلى الجملة يجيئك من هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان »[٤].

أما ما يستدل به التصور الحداثي على دعاويه[٥]، من قول الإمام الشاطبي: « وهذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح.. وإن

(١) الشيخ: محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي (ص ١١٨).

(٢، ٣) د. محمد عبد اللّه دراز: النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن (ص ١١٩)، تقديم د. عبد العظيم المطعني، تحقيق: أحمد مصطفى فضيلة، ط٩، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، دار القلم، القاهرة.

(٤) السابق (ص ١٢١).

(٥) الجابري: وجهة نظر (ص ١٩٧، ١٩٨).

لم تكن كذلك، لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضِعَ عليه الأمر فيها، فلا بد من أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها اللَّـه به من الأمية، فالشريعة إذن أُمية »[1].

غير أن وصف الشريعة بأنها أمية في هذا المقام لا ينهض دليلًا للجابري على دعاويه وإنكاره للإعجاز البياني والحضاري والتشريعي، فمقصد الشاطبي غير مقصده من حيث:

١ - كونها شريعة أُمية، أي: لا تحتاج في فهمها وتَعَرُّف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك.

٢ - والحكمة في ذلك أن:

أ - من باشر تلقيها من الرسول ﷺ أميون على الفطرة.

ب - ما يتعلق بأحكام التكليف عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال.

جـ - أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور، ويتناول بعض الخواص منه شيئًا فشيئًا بحسب ما يسره اللَّـه لهم وما يلهمهم به، وذلك هو الواقع لمن يتتبع الناظرين في كلام اللَّـه تعالى على مر العصور.

د - كل ما يؤخذ من مثل حديث: « **نحن أمة أُمية** »[2] ما ذكر على أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية[3].

إذن كون الشريعة توصف بأنها أُمية، أي إن تكاليفها لا تحتاج في فهمها والعمل بها شيئًا غير ما عهده العرب، فهي ليست مسألة على إطلاقها في كل القرآن[4]، « فليس

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أُصول الشريعة، الجزء الثاني (ص ٦٩، ٧٠)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.

(٢) أخرجه البخاري: (أبو عبد اللَّـه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردذبة الجعفي ت ٢٥٦هـ): صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: « لا نكتب ولا نحسب »، ومسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري ت ٢٦١هـ) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، الحديث (رقم ٦٥٥)، (ص ٢٠١، ٢٠٢) في اللؤلؤ والمرجان فيما أتفق عليه الشيخان، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، مجلد١، دار الحديث، القاهرة (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

(٣) د. محمد عبد اللَّـه دراز: تعليق فضيلته على رأي الشاطبي في هامش الموافقات الجزء الثاني (ص ٧٠).

(٤) انظر الشاطبي: الموافقات (٢/ ٧٣).

بلازم أن يكون القرآن مجاريًا لما عند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله، كل هذا تكلف لا داعي إليه في هذا المقام؛ لأن الرسول ﷺ بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطؤوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل. ولا رابطة مطلقًا بين كون الشريعة أُمية، وكون كل ما جاءت به منطبقًا على ما عند العرب »[1].

سابعًا: أن الزعم بأن القرآن منحصر في لغة العرب وتراكيبهم التي تواضعوا عليها، مخالف لحقيقة دوره في تحديث اللغة العربية؛ فإن « القرآن حين وسَّعَ دائرة الدلالة اللفظية - قد منح ألفاظ اللغة مرونة هائلة، وصلاحية باهرة للتعبير عن مختلف المعاني الطارئة في حياة الناس. لقد فك الألفاظ من إسارها، وأطلقها من عقالها، وقال لها: انطلقي في هذه الدنيا، فعبري عن كل ما تصادفين من واقع وإبداع حضاري، وبذلك اتسعت العربية لكل مستحدث في العلم، أو مستنبط في الفكر، مما نجده في كتابات الفلاسفة والمفكرين، والعلماء والمترجمين، إبان ازدهار الحضارة الإسلامية »[2].

إن الذين ادعوا قصور اللغة العربية عن مجاراة المستجدات الحضارية لم يقولوا لنا: « كيف استطاعت العربية يومًا أن تكون لسان العلم العالمي؟.. فلقد كان الهدف واضحًا: إزاحة العربية لمصلحة اللغات الغربية الوافدة، و.. جعل العلاقة منبتة بين ماضينا ومستقبلنا، وبين تراثنا الحضاري المكتوب بالعربية؛ وذلك حتى لا يكون هذا الحاضر والمستقبل الامتداد لماضي الأمة الحضاري، وإنما الهامش التابع للمركز الغربي وحضارته الغربية »[3].

هذا ويُلاحظ أن الجانب النقدي الذي نقوم به أثناء عملنا خلال هذه الدراسة ليشمل:

١ - نقد المنهج لدى الحداثيين .

---

(١) د. محمد عبد اللّـه دراز: هامش الموافقات (٢/ ٧٣).

(٢) د. عبد الصبور شاهين: العربية لغة العلوم والتقنية (ص ٦١، ٦٢) ط٢، (١٩٨٦م)، دار الاعتصام، القاهرة.

(٣) د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٥١)، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، دار الشروق، القاهرة.

٢ - نقد الرؤى المترتبة على استخدام منهجٍ ما وهي:

أ - رؤى ذات أبعاد عقائدية وموضوعها الباب الأول.

ب - رؤى ذات أبعاد ثقافية وموضوعها الباب الثاني.

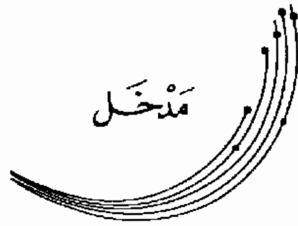
٣ - الطرح المغاير: على مستوى الرؤى، أي عدم الاكتفاء بمجرد الردود، أو القبول أو الرفض، بل طرح مغاير للرؤية الحداثية، بالنسبة للإسلاميين، أو مغاير للرؤية الإسلامية بالنسبة للحداثيين.

هذا عن المقومات الاعتقادية للنهضة من حيث هي موضوعات ذات صبغة كلامية، فقد انتهينا في هذا الباب إلى أن: الحضارة الإسلامية قامت على أساس عقائدي هو الإيمان بفاعلية المنهج القرآني، ذلك على مدار قرون وفي أرجاء العالم، حتى جاءت عصور التأخر الحضاري فأصبحت بلاد الإسلام نهبًا، والنيل من عقائدهم هدفًا، فما هي أسباب هذا التأخُّر في العالم الإسلامي؟ وما مظاهر تطورها في العصر الحالي؟ ذلك ما نحاول دراسته - بمشيئة اللّـه - في الباب القادم:

ألبَابُ الثَّانِي

المقومات الثقافية للنهضة





مَدْخَل

نهدف في هذا الباب إلى تحليل موقف الاتجاهين: الحداثي والإسلامي من التيارات والمذاهب الفكرية المعاصرة من قضية التأخُّر الحضاري، على اعتبار أن أفكار هذه التيارات في شيوعها بين جمهور المثقفين قد اتخذت مناخات ثقافية متعددة، بمعنى أن فكرًا ما، عندما يتعدى إطار مؤسسيه المنظرين له؛ يصبح ثقافة، أي في انتشاره بين فئات المثقفين أو بعضهم؛ لهذا فإن تعبير « المقومات الثقافية » نقْصِدُ به الموقف النقدي من قضية التأخُّر، وما يرتبط بها من آراء تمثل التيارات الفكرية السائدة على الساحة الثقافية في العالم الإسلامي.

فالعلاقة متبادلة بين الثقافة والفكر من حيث إن كلًّا منهما يؤثر في الآخر ويتأثَّر به إنتاجًا واستهلاكًا، فالفكر يقوم على الثقافة، والثقافة تقوم على الفكر، حتى يمكن القول إنه: **في إطار قضية التأخر الحضاري، والتفكير في سُبُل النهضة؛ تتحدد علاقة الفكر بالثقافة بجانبين:**

أولهما: العلاقة النقدية من حيث نقد المفكرين للآراء والاتجاهات السائدة في المجال الثقافي.

والآخر: العلاقة البنائية من حيث دور المفكرين في صناعة المناهج وتقديمها إلى الساحة الثقافية، تلك المناهج التي تؤطر لرؤى ومفاهيم جديدة، أو تضع الضوابط للأفكار السائدة.

وعلى ضوء هاتينِ العلاقتين؛ كان تناولنا للجانب الأول « العلاقة النقدية » في هذا الباب « المقومات الثقافية »؛ وكذلك كانت دراستنا للجانب الثاني « العلاقة البنائية » في الباب الثالث « المقومات الفكرية »، ولا شك أن العلاقة بين الجانبين قوية بحيث يصعب الفصل بينهما، إلا أن هذا التقسيم إجرائي فقط؛ لتسهيل إمكانية الدراسة التحليلية للمنظورين الإسلامي؛ والحداثي من زواياهما المتعددة.

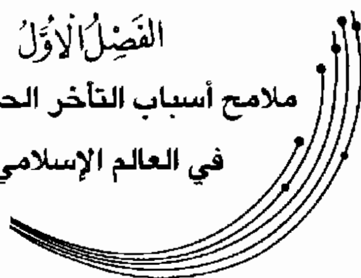
وفي هذا الباب دراسة للمقومات الثقافية لمشروع النهضة من خلال المحاور التالية:

- مفهوم الثقافة وعلاقته بالفكر.

- ملامح أسباب التأخُّر الحضاري وتطورها في العالم الإسلامي المعاصر.

- نقد الاتجاهينِ الحداثي والإسلامي للخطاب النهضوي لدى الاتجاهات الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي.

* * *



الفَصْلُ الأوَّلُ
ملامح أسباب التأخر الحضاري في العالم الإسلامي

توطئة:

لما كانت الحياة الثقافية وقضاياها، في تجدد وتطور مستمرين، فإن أسباب التأخر الحضاري تبعًا لذلك؛ تتجدد وتتطور؛ لذا فإن هذا الفصل يحاول دراسة إجمالي الموقف الفكري من أسباب التأخر، من المنظورين الإسلامي والحداثي.

وكذلك يحاول هذا الفصل الإجابة عن السؤال: ماذا بقي من ملامح أسباب التأخر؟ وما الذي تطور منها؟ وعلى أي شكل تطور؟

لذا درسنا **في المبحث الأول**: مفهوم الثقافة وعلاقته بالفكر في إطار مشروع النهضة.

وفي المبحث الثاني: الملامح السياسية والاجتماعية والفكرية للتأخُّر، وامتداد أسباب التأخُّر في الحياة المعاصرة في العالم الإسلامي.

***

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم الثقافة وعلاقته بالفكر

إن كل مشروع نهضوي ينطوي على رؤية نقدية تمثل « المقومات الثقافية » أما الرؤى التجديدية المبنية على المرجعية الفكرية لمفكرٍ ما، والتي يهدف من خلالها إلى بلورة مشروعه من حيث المنهج والأهداف، فهو المقصد من تعبيرنا « المقومات الفكرية »؛ لأن « التفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة التي يمكن أن تقوم عليها النهضة، وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مشروع من القيم الثقافية المحققة »[(١)].

والبحث في مفهوم « ثقافة » ينطلق من الدلالات اللُّغوية، وتطوراتها المجتمعية:

فمن الناحية اللُّغوية: نجد أن في معجم لسان العرب: « يقال: ثَقِفَ الشيء وهو سرعة التَعَلُّم.. وثَقِفْتُ الشيء: حذقته.. وفي حديث الهجرة « هو غلام شاب لَقِنٌ ثَقِف ».. [(٢)]، أي: ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه »[(٣)].

وفي المعجم الوسيط: « ثَقِفَ الشيء: أقام المعوج منه وسوَّاه، وثَقِف الإنسان: أدَّبَهُ، وهذَّبَهُ وعلَّمَهُ.. (تَثَقَّفَ) مطاوع ثَقِفه. ويقال: تثقف على فلان وفي مدرسة كذا »[(٤)].

ويلاحظ من خلال الدلالات المعجمية لـ « ثقافة » أنها تفيد:

أ – سرعة التَعَلُّم، والفطنة والذكاء في المعرفة.

ب – التقويم والنقد للمعوج بتسويته وضبطه.

جـ – التأديب والتهذيب والتعليم.

د – الانتساب الثقافي إلى معلم ذي مدرسة.

وهذه الدلالات استند إليها المعجم الفلسفي لمجمع اللُّغة العربية في تعريفه

---

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة (ص ١٠١).

(٢، ٣) لسان العرب (١/ ٤٩٢). (٤) المعجم الوسيط (ص ٩٨).

للثقافة بأنها: « ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع، وتشمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يتسم بها الفرد في مجتمعه، ولها طُرُق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي، وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية »[1].

وعلى هذا، فإن المعارف والمعتقدات (الآراء والمذاهب الفكرية) عندما تتفرع وتتعدد وتنتشر تصبح: ثقافة، وبتعبير الأستاذ. محمود شاكر: « ثقافة كل أمة وكل لغة هي حصيلة أبنائها المثقفين بقدر مشترك من أُصول وفروع كلها مغموسة في الدين المتلقى عند النشأة.. وثقافة كُل أمة مرآة جامعة في حيزه المحدود كل ما تشعَّث وتشتت وتباعد من ثقافة كل فرد من أبنائها على اختلاف مقاديرهم ومشاربهم، ومذاهبهم، ومداخلهم ومخارجهم في الحياة »[2].

والتثقيف بوصفه عملية تعليم وتأديب وتقويم وتهذيب؛ يهدف إلى تكوين إنسان متفاعل مع مجتمعه؛ لذا فهي عملية تفاعل بين الجانب الروحي الناتج من عملية التثقيف، والجانب المادي في الحياة الاجتماعية، وهو المفهوم المعاصر للتنمية التي هي: « تفاعل بين متغيرات بشرية وبيئية ودينية وقيمية، وإمكانات مادية وفنية في إطار سياقات تاريخية،.. وترتبط بالتفسيرات الدينية والموجهات القيمية للواقع بأبعاده المختلفة، وهي المحدد لموقف الإنسان من الحياة والمجتمع والآخرين، والعلوم، وهي المحدد لسلوك الإنسان المُدَعَّم أو المعوِّق للتقدم »[3].

جدير بالملاحظة أن هناك فرقًا بين الثقافة والعلم، فالثقافة: « مقصورة على أُمة واحدة تدين بدين واحد، والعلم مشاع بين خلق اللَّـه جميعًا يشتركون فيه اشتراكًا واحدًا مهما اختلفت الملل والعقائد »[4].

والذي دفع إلى الانطلاق من المعنى وأثره هو دلالات في مفهوم الثقافة في الفكر

---

(١) المعجم الفلسفي: مجمع (ص ٥٨).

(٢) الشيخ: محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص ١٨).

(٣) د. نبيل السمالوطي: التنمية ومجتمع المعلومات في العالم العربي (ص ٥٨)، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

(٤) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص ٧٧).

المعاصر، وإنكار خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر - لدى محمد عابد الجابري - لأصالة مفهوم « الثقافة والمثقف » في الثقافة العربية الإسلامية؛ حيث يذهب هذا الخطاب إلى:

أ - أن كلمة مثقف لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محددة، ولفظ مثقف في اللغة العربية لا يعدو أن يكون في الحقيقة مجرد صيغة نحْوية قياسية: اسم مفعول من (فعَّل، ثقّفَ) ولم ترد هذه الصيغة في النصوص العربية إلا نادرًا، والنادر لا حكم له كما يقال، فهو لا يشكل مرجعية[١].

ب - وعلى هذا فمن الضروري بناء مرجعية تستند على أصل، لمفهوم المثقف من خلال إعادة بنائه: « بالصورة التي تجعله يُعَبِّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يُعطى له اليوم في الفكر الأوربي حيث يجد مرجعيته الأصلية »[٢].

جـ - ويعود الخطاب الحداثي إلى الآراء الماركسية[٣] ليخرج من خلالها بمفهوم للمثقف بأنه هو الذي: « يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشَرِّع ومعترض ومبشِّر بمشروع »[٤].

ولا خلاف على هذا لدور المثقف ولكن بأيِّ معنى للثقافة؟! إن خطاب الحداثة يهدف إلى تعبئة المفهوم بمضامين ماركسية ثورية بـ: « النقد الصارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه، ولا أمام الصراع مع السلطة أيًّا كانت »[٥].

هذا، ولكن بأية مرجعية؟ إنه نقد يفتقد الإطار العقائدي؛ لأنه منقول من كارل ماركس[٦] المتحرر من العقائد أيًّا كانت، فلا يجوز زرع هذا المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية.

فقد جاء مفهوم « ثقافة » في الفكر الغربي كثمرة من ثمار عصر النهضة عندما

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (ص ٩)، ط٢، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٢) السابق (ص ١٠).

(٣) انظر: السابق (ص ٢٥).

(٤) السابق (ص ٢٤).

(٥) السابق (ص ٢٤، ٢٥).

(٦) انظر: السابق (ص ٢٤) وما بعدها.

شهدت أوربا في القرن السادس عشر الميلادي، انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن والأدب والفكر، وهي مشتقة من الأصل اللاتيني « Cultuvar » ليطلق على ما تفتقت عنه أذهان المفكرين، ثم تطور بعد ذلك مرتبطًا بالزراعة من حيث هي العملية التي تحدد وتنظم إنتاج الأرض؛ فتطورت إلى « Culture » وصَحِبت حركة النهضة، وتعاظُم إنتاج الفكر، وأصبحت تطلق على الرجل الفرنسي إطلاقًا مجازيًّا[١]. ومع نمو المدارس الفكرية في الغرب، والتقدم العلمي في مجال العلوم الاجتماعية، تبلور في تعريف الثقافة كثير من التفسيرات التي ترجع إلى مدرستين: المدرسة الغربية: التي ظلت وفية لتقاليد عصر النهضة، وهي التي ترى عمومًا أن الثقافة ثمرة للفكر، أي ثمرة الإنسان، تقابلها المدرسة الماركسية التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع[٢].

وعلى هذا فإن الأستاذ مالك بن نبي يرى أنه من المخاطرة أن نقتبس حلًّا أمريكيًّا أو حلًّا ماركسيًّا نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف اتجاهاتها وأهدافها[٣]، فإذا عدنا إلى واقع الثقافة الإسلامية في عصور الازدهار نجد أن مفهوم ثقافة لم يكن شائعًا باعتبار عدم وجود مشكلة تملي التفكير في بلورة المفهوم؛ لأنه كانت هناك فاعلية اجتماعية بين عالم الأفكار، وعالم الأشياء؛ أدت إلى الازدهار الثقافي الحضاري، أما عندما افتقد المسلمون هذه الفاعلية، أصبح المسلم يمر على سطح الأشياء دون أن يغور خلالها، ويمر بجانب الأفكار دون أن يتعمقها[٤].

والعمل الضروري اليوم للنهضة الإسلامية يتطلب مفهومًا للثقافة من خلال الوضع التاريخي لليقظة الإسلامية التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر، وذلك بتجديد الأوضاع وفق المنهج القرآني للنهضة بطريقتين:

الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي.

الثانية: إيجابية تصلنا بالحياة الكريمة.

---

(١) انظر: مالك بن نبي: مشكلة الثقافة (ص ٢٤) وما بعدها.

(٢) انظر: السابق (ص ٢٩).

(٣) انظر: السابق (ص ٣٧).

(٤) انظر: السابق (ص ٤٨).

وقد قامت الحضارة الإسلامية بعملية التجديد هذه بجانبيها وصدرت فيهما عن القرآن الكريم، الذي نفى الأفكار الجاهلية البالية، ثم رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية[١].

وعلى هذا فإن الأستاذ مالك بن نبي يُعَرِّف الثقافة بأنها: « مجموعة من الصفات الخُلُقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريًّا: العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه »[٢].

ومن خلال الطريقتين: السلبية والإيجابية في المنهج القرآني، يمكن القول: إن مشروع النهضة يهدف إلى النقد والتقويم لثقافة التيارات المعاصرة من جهة، والرد المغاير الجديد الذي يتجاوز مجرد الردود السجالية، إلى الطرح التجديدي الذي يقدم مشروعًا متكاملًا؛ بحيث يشمل قضايا ومرتكزات الإصلاح الرئيسة في مجال النهضة المنشودة.

وينطلق محمد عمارة في مفهوم الثقافة من تجديد المعنى اللغوي، حيث يذهب إلى أن الثقافة في النسق الفكري الإسلامي هي: « كل ما يُسْهِم في عمران النفس وتهذيبها »[٣].

وهو يفرق بين الثقافة والمدنية من حيث إنه: « إذا كانت المدنية هي تهذيب الواقع بالأشياء، فإن الثقافة هي تهذيب النفس الإنسانية بالأفكار والعقائد والقيم والآداب والفنون »[٤] والثقافة (الأفكار) والمدنية (الأشياء) هما « عُمران للواقع ولذلك مثلًا شقي الحضارة التي هي العمران »[٥].

والسبب في تمايز الحضارات هو الخصوصية الثقافية المتعلقة بالأفكار التي تمثل الثقافات بوصفها ثمرة لتميز النفس الإنسانية في كل حضارة من الحضارات، لتَمَيُّز المواريث والعقائد والفلسفات والعادات، أما المدنية والتي هي عالم الأشياء فهي تمثل – غالبًا – المشترك الإنساني العام[٦].

---

(١) انظر: السابق (ص ٧١، ٧٢). (٢) السابق (ص ٧٤).

(٣) د. محمد عمارة: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية (ص ٥)، ط٣، (٢٠٠٣م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٤) السابق (ص ٥). (٥) السابق (ص ١٠).

(٦) انظر: محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي الحديث (ص ٣٧)، ط١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، دار الفكر المعاصر، دمشق.

والثقافة – كما يذهب محمد عمارة – هي الموجه للأفكار نحو النهوض بالمدنية المرتبطة بالأشياء لعمران الواقع، باعتبار أن الثقافة هي: « مجموع المهارات التي تثمر عمران النفس الإنسانية، وتسهم في تهذيبها – تثقيفها – وارتقائها على درب المُثُل والمقاصد، والنماذج التي صاغتها وتصوغها العقائد والفلسفات التي يؤمن بها هذا الإنسان، فهي – الثقافة – مع المدنية تمثل عمران الواقع، جماع الحضارة والعمران »[1].

ويلاحظ أن تخصيص محمد عمارة للثقافة بأنها تخص عالم الأفكار، والمدنية بأنها تخص عالم الأشياء، فيه اتفاق مع الأستاذ مالك بن نبي في تحليله لمفهوم الثقافة وتفرقته بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، والأولى ترتبط بالثقافة، والثانية ترتبط بالمدنية، ومن تفاعلهما يكون العمران الذي هو الحضارة.

ومن خلال ذلك يتضح أن مفهوم الثقافة والهدف منه لدى محمد عابد الجابري، يختلف عمّا ذهب إليه مالك بن نبي ومحمد عمارة، فالجابري ينطلق من منزع حداثي يدَّعي خلو اللغة العربية من مفهومٍ للثقافة والمثقف؛ ليعتمد على المفهوم الحداثي الماركسي للمثقف الثوري المتحرر من كل الثوابت واليقينيات والمعتقدات، وهذا المفهوم لا يوجد في النسق العربي الإسلامي.

أما مالك بن نبي ومحمد عمارة فهما ينطلقان من الثقافة العربية الإسلامية في تحديد مفهوم الثقافة وعلاقتها بالمدنية، والتي هي العمران للنفس الإنسانية والكون.

هذا عن مفهوم الثقافة بوصفها مفاهيم ورؤى وقيمًا تحدد موقف الإنسان من الحياة والمجتمع، وعلاقة هذا المفهوم بالفكر هي علاقة السبب بالنتيجة، فالفكر هو الذي يضع النظريات والرؤى والمناهج، والتي عندما يقتنع بها فئة من المجتمع وتنتشر بينهم تصبح ثقافة.

فالفكر يُطلق على: « الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دلَّ على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دلَّ على الموضوع الذي تفكر فيه

---

(١) انظر: محمد عمارة: الانتماء الثقافي (ص ٨)، ط، (١٩٩٨م)، دار نهضة مصر، القاهرة، ومخاطر العولمة على الهوية الثقافية (ص ٦).

النفس، وهو مرادف للفكرة، ومنه قولهم: الفكر الديني، والفكر السياسي. والفكري هو المنسوب إلى الفكر، تقول: الحياة الفكرية والعمل الفكري»[١].

لهذا، فإن الفكر صناعة يقوم بها المفكرون على اختلاف اتجاهاتهم، ومرجعياتهم، ومستهلكه هو المثقف، ومع ازدياد الإنتاج الفكري، والاستهلاك الثقافي الناتج عن التفاعل بمشكلات الحياة، والبحث عن الحلول الفكرية لها، يرتقي المثقف إلى درجة المفكر؛ لينتقل أثره إلى مثقفين آخرين وهكذا.

* * *

(١) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢/ ١٥٥، ١٥٦)، ط١، بيروت (١٩٧٣م).

المَبْحَثُ الثَّانِي

ملامح أسباب التأخُر الحضاري في العالم الإسلامي

أولًا: ملامح الأسباب السياسية والاجتماعية:

يختلف الاتجاهان الإسلامي والحداثي في تحديد بداية بوادر التأخر في الحضارة الإسلامية، ففي حين يذهب مفكرو الاتجاه الإسلامي إلى أن بوادر التأخُر بدأت عند الانحراف عن منهج الخلافة الراشدة، والتحول إلى المُلك العضوض[1]، نجد أن تيار الحداثة يعود بأسباب التأخر إلى العصر الجاهلي متجاهلًا دور الإسلام في تحديث الحياة الثقافية والاجتماعية والفكرية.. إلخ[2]، من خلال الربط الماركسي بين البيئة الجاهلية، والنص الديني، كما سبق توضيحه في الباب الأول.

والتحول إلى الملك العضوض منذ تأسيس الدولة الأُموية (٤١هـ / ٦٦١م) أدت سلبياته إلى تفجير سلاسل من الثورات والأزمات عالجتها الدولة بالمزيد من الأدواء[3]، وهذا لا يعني الانحدار التام للحضارة، ولكنها كانت السبب الذي كان ينخر بالتدريج في البناء الحضاري الشامخ لدولة الإسلام في كافة المجالات إبان الدولتين

---

(١) انظر: محمد كرد علي: حضارة العرب (١/ ٤٤٠) وما بعدها.
- والأمير شكيب أرسلان: لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ (ص ٢١).
- ود. محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده، (ص ٨٠) وما بعدها، (١٩٥٥م)، الأنجلو المصرية، القاهرة.
- وأبا الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ (ص ١٣٢) وما بعدها، ط١٥، (١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م)، دار القلم، القاهرة.
- ود. منير شفيق: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات (ص ١٩)، ط٢، (١٩٩٣م)، دار القلم القاهرة (١٤١٣هـ).
- ود. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، (ص ٨٦) وما بعدها.
- ود. السيد رزق الحجر: مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، (ص ٣٣) وما بعدها، ط٢، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، القاهرة.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (ص ١٦، ٣٧، ٣٩٩)، ود. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص ١٩٩) وما بعدها، ط٢، (١٩٩٦م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ، وعلي حرب: نقد الحقيقة، (ص ٦٠)، ط١، (١٩٩٣م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

(٣) انظر: محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، (ص ٨٦) وما بعدها.

الأموية (٤١ - ١٤٠هـ / ٦٦١- ٧٥٧م) والعباسية (١٤٠ - ٦٥٦هـ/ ٧٥٧ - ١٢٥٨م) اللتين نشأ في ظلهما كل ما تزهو به حضارتنا مما تتلمذ عليه الغرب وغيرهم، وما راج خلالها من مذاهب فكرية، وعلوم مدنية وشرعية، وجهاد في سبيل اللَّـه، فانحراف الدولة في وقت مبكر لا يعني الانحدار التام، ولا يعني أن تاريخنا كان ظلامًا[١].

والعلاقة وثقى بين العوامل الداخلية المتمثلة في تفكك المجتمع الإسلامي، والعوامل الخارجية المتمثلة في العدوان على حدود الدولة الإسلامية، تلك العوامل التي أصابت المسيرة الحضارية في العالم الإسلامي بسبب الصراعات الداخلية التي استنزفت طاقات الدولتينِ: الأموية والعباسية، لدرجة القول بأن ذلك: « الوقت الذي تقاتل فيه العرب وقت دخولهم دور الانحطاط.. قد قوَّض العرب كيانهم بسلاحهم أكثر مما تقوَّض بسلاح الأُمم »[٢].

هذا، وقد كان للصراع حول الخلافة بين الأمويين والعباسيين أثره في تقويض عملية الفتوحات أحيانًا كثيرة، ورغم ما ساد العصر العباسي من ازدهار للحركة العلمية التجريبية، إلا أنه كان للعوامل الداخلية والخارجية أثرها في إخماد جذوة هذا التقدم، وانهيار الدولة مع مرور الوقت؛ حيث سادت ثورات العلويين والزيدية، وتيارات الشعوبية التي سعتْ إلى إحياء المواريث الفارسية المجوسية القديمة مما أدى إلى ضعف الدولة المركزية، وظهور حركات استقلال الولايات، وخصوصًا في الأطراف[٣].

وكان لحدة الصراع بين الدولة العباسية والثورات الداخلية، أثره في توجه الخلفاء العباسيين إلى عناصر من غير العرب ليكونوا القوة الضاربة، مما أدى إلى اختلال التوازن بين القوة السياسية والقوة العسكرية؛ حيث: « تضخمت قوة العسكر المماليك.. فتحولت المؤسسة العسكرية المملوكية من أداة بيد الخلافة - كما كان مأمولًا - إلى القوة الحقيقية التي تلعب بمنصب الخلافة، وكانوا غرباء عن حضارة الأُمة، ولم يألفوا ما تعنيه عقلانية الإسلام من استنارة، فاختل التوازن لحساب القوة

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: العقل العربي (ص ٣٥، ٣٦).

(٢) غوستاف لوبون: حضارة العرب (ص ١٥٦).

(٣) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٨٦) وما بعدها.

على العقل »[١] مما أدى إلى سقوط الخلافة العباسية على أيدي التتار، وتفكك الإطار الاجتماعي الذي كان يجمع ديار الإسلام، وانتشرت الدويلات، وتوقفت الحركة العلمية التجريبية التي ازدهرت خلال العصر العباسي، وانمحى كثير من إنجازاتها تحت أقدام خيول التتار، وفي نهر الفرات..[٢].

وفرضت الأخطار الخارجية المغولية والصليبية على الأمة الواهنة أن تسلم القياد للعناصر المملوكية والتركية: « وظلت أحقاب الخطر الخارجي فامتدت قرون الحكم للترك والمغول والمماليك، والترك العثمانيين، فلما طال ليل التخلف، النابع من غيبة التوازن، وسيادة الخلل؛ لاختفاء الوسطية أو تراجعها.. صار التراجع جمودًا، وأثمر بمرور الوقت هذا التخلف »[٣].

والتعميم السابق على كل الترك أو المماليك أو غير العرب لا يؤخذ على إطلاقه؛ لأن فئات المسلمين من غير العرب كانت من:

أ - الداخلين طواعية في الإسلام عن طريق الدعوة أو أثناء الفتوحات، عن يقين راسخ وإيمان بصدق هذا الدين، فدخلوا الإسلام أحرارًا وعملوا على تربية أبنائهم تربية دينية، فكان منهم أجيال من العلماء كان لهم أدوار عبقرية في الحضارة الإسلامية في كافة العلوم التجريبية والنظرية.

ب - المظهرين للإسلام مع إضمار العداء له، وعاشوا في المجتمع الإسلامي يحدثون الفتنة، ويثيرون الشبهات، فكان منهم الشعوبيون والزنادقة، والمتمالِئون مع أعداء الإسلام[٤].

جـ - الأطفال والصبيان من ذوي الأجناس المختلفة الذين أكثر من شرائهم الخلفاء والعباسيون، والأمراء الأيوبيون، وكان التركيز في تربيتهم على التدريبات العسكرية في مدارس خاصة لا يخرجون منها إلا للضرورة، وبنظام صارم، وأهملت

---

(١) انظر: السابق (ص ٦٥).

(٢) راجع: أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ): البداية والنهاية (٧/ ١٣/ ٩٥) و (ص ٢٢٠) وما بعدها، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

(٣) انظر: محمد عمارة الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٩٤).

(٤) راجع د. عبد المجيد فتوح: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السُني (ص ٢٦١) وما بعدها، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، دار الوفاء، المنصورة.

تربيتهم إسلامياً[١]، فكانوا فئات غير مندمجة في المجتمع، دفعها غرور القوة غير المؤمنة إلى العبث بالخلفاء في أواخر العصر العباسي، ودلَّ فشلهم في مواجهة التتار على سوء تربيتهم، وسوء اختيار هذا النوع من الحماية.

ولا يختلف الإسلاميون والعَلمانيون في أن هذه المرحلة كان التأخُّر قد ضرب بأطنابه في مجالات الحياة المختلفة في العالم الإسلامي، فبعد « انهيار الدولة العباسية، وقيام عصر الدويلات، عَمَّ التأخُّر الحضاري، فقد كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، يشير إلى أن شمس الحضارة الإسلامية آخذة في الأفول، فلم يكن الناظر أينما توجه ببصره، سواءً إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية يستطيع أن يستشف أي بريق نور أو بصيص من الأمل؛ بل إنه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مرة.. حقيقة التراجع والانحطاط »[٢].

والدور الحضاري للدولة العثمانية (٦٩٩ - ١٣٤٢هـ/ ١٢٩٩ - ١٩٢٤م) يتمثل في تجديد القوة المملوكية عندما أصابها الضعف، وكان نجاحها على المستوى العسكري في الدفاع عن ديار الإسلام، واستعادة حركة الفتوحات الإسلامية بنقل المعركة إلى « قلب أوربا، فمدوا في عمر الوحدة الإسلامية، واستثمروا قوتها في تأخير الاجتياح الأوربي، لكن هذا الإنجاز لم يكن على مستوى الخطر القادم من الغرب، الزاحف بأسلحة النهضة الأوربية وعلومها »[٣].

هذا، وقد كان لنظام العزلة الذي فرضه العثمانيون على الولايات التابعة لها، أثره في انقطاع التفاعل الحضاري، والتنبؤ بما لدى الآخر من أهداف، ومعرفة بما يمتلك من إمكانات، وقد كان لاحتفاظ العثمانيين « بمغايرتهم للعرب.. دون أن يفجروا إمكانات الإبداع الحضاري »[٤] أثره في استفحال التأخر الحضاري.

وامتد عدم الاهتمام باللُّغة العربية والعنصر العربي إلى « محاولة تترك العرب،

---

(١) انظر: د. سعيد عبد الفتاح عاشور: مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، مجلدان (١/ ٢٨٨)، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.

(٢) الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم ونظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (ص ١٩)، ط٧، (٢٠٠١م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٣) د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ١٣٥) وما بعدها.

(٤) السابق (ص ١٣٦).

وزيادة حِدتها بصعود تيار الحركة الطورانية المعادية للعرب والعروبة، الأمر الذي أتاح الفرصة لبروز فكر قومي معاكس شحنته قُوى موالية للغرب بالعداء للرابطة العثمانية، والفصل بين العروبة والإسلام »[١].

ولهذا لم يكن عجبًا أن تقسَّم ولايات الدولة العثمانية على الدول الأوربية، ويهيمن الاستعمار على الدول الإسلامية، مستغلًّا لثرواتها، ومستهدفًا غزو الأفكار والعقائد، ولم تتحرر منه إلى اليوم.

والنقد السابق للدور الحضاري للدولة العثمانية لا ينفي جهودها في الدفاع عن الإسلام ونشره، فهو نقد لا ينطلق من الفكر الاستشراقي الذي يصوِّر الخلافة العثمانية بأنها نظام استعماري، وينظر إلى سنواتها الأخيرة دون أمجادها الأولى التي تصدت لهجمات الغرب قرابة خمسة قرون[٢]، إلا أن أكبر المآخذ هو تجاهل الحركة العلمية والنهضة التجريبية في أوربا، فهي إن كانت نجحت على المستوى الخارجي، فقد فشلت على المستوى الداخلي، وإلا، فأين الامتداد للحركة العلمية في الولايات العثمانية؟ والتي كانت عاصمتها لا تبتعد كثيرًا عن العواصم الغربية، التي كان من دوافع نهوضها مقاومة الدولة العثمانية.

إن موقع تجربة محمد علي في القرن الأخير من الدولة العثمانية لا يكفي باعتباره مشروعًا محليًّا يخص مصر فقط؛ لهذا فإن إهمال الدولة العثمانية للحركة العلمية في الغرب، وإهمالها في النهوض بمؤسسات التعليم في الولايات التابعة لها[٣]، يُعَد من الأسباب الكبرى للتخلف في العالم الإسلامي.

لهذا فقد استنزفت وسائل التخلص من الاحتلال الغربي، على المستوى العسكري والثقافي، جهود كثير من العلماء والمصلحين، على حساب الجهود الموجهة إلى بناء الحركة العلمية، وكان من آثار ذلك على المستوى الفكري انقسام المفكرين والمصلحين في عالم الإسلام إلى دعاة للمرجعية الإسلامية في الإصلاح والنهضة،

---

(١) السابق (ص ١٣٦) وما بعدها.

(٢) انظر: د. مصطفى حلمي: الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، دراسة حول كتاب: النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والنعمة، للشيخ: مصطفى صبري (ص ٦، ٧)، ط١، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، دار الدعوة، الإسكندرية.

(٣) انظر: محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية (٢/ ٣٠٥).

ودعاة للمرجعية الغربية العَلمانية الحداثية؛ ولهذا نتوجه إلى تحليل ملامح الأسباب الفكرية في السطور القادمة:

ثانيًا: ملامح الأسباب الفكرية للتأخُّر:

تختلف الرؤى بين الاتجاهين الإسلامي والحداثي في تشخيص الأسباب الفكرية للتأخُّر الحضاري عند المسلمين، ففي حين يذهب الاتجاه الإسلامي إلى أن أسباب التأخُّر طرأت على المسلمين في عصور التراجع الحضاري بفعل عوامل داخلية وخارجية أثرت في الحياة الفكرية، نجد أن تيار الحداثة يذهب إلى أن التأخُّر الفكري كامن في اللاشعور المعرفي عند العرب منذ ما قبل الإسلام؛ وفيما يلي تحليل لنماذج من تلك الرؤى:

وقد اتخذ مفكرو الاتجاهين الإسلامي والحداثي، من نقد العقل محورًا لتشخيصاتهم لتبيان أسباب التأخُّر؛ **حيث يذهب محمد عمارة إلى أن لأزمة العقل العربي المعاصر سببان أساسيان؛ هما: التخلف الموروث، والوافد الغربي.**

أ - **التخلف الموروث:**

وهو من عصور التراجع الحضاري التي حكم فيها العسكر المماليك والعثمانيون، فقد حموا وجود الأمة، ولكنهم لم يجددوا في الحضارة، وشاع التقليد والجمود، ونشأت ثقافة الحواشي والمتون، وخفتت روح الإبداع والتجديد، مما أنتج ثقافة تقلد ولا تبدع، تتبع ولا تجدد، وشاع نمط الوقوف عند ظواهر النصوص.

ب - **الوافد الغربي الضار:**

وهو المتمثل في الهيمنة الغربية التي ما زالت تحتل الأرض وتنهب الثروات، وتقيم القواعد العسكرية لتجعلنا مشاعًا اقتصاديًّا وأمنيًّا لمركزه الغربي، ولأجل تأبيد التبعية باحتلال العقل، وحتى يتحول الغرب إلى القبلة التي نتوجه إليها في أمور حياتنا[1].

أما محمد عابد الجابري فإنه يذهب إلى أن أسباب أزمة العقل العربي وتأخر الحضارة الإسلامية، تعود إلى موروثين:

أ - **الموروث القديم السابق على الإسلام:**

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: أزمة العقل العربي (ص ٢٣، ٢٤).

وهو المركب الجيولوجي من الآراء والمعتقدات والفلسفات، تعلوه قشرة سميكة من منتجات العقل المستقيل الهرمسي، عملت المعارضة الشيعية على توظيفه كأساس إيبستمولوجي لأيديولوجيتها؛ بل استقت منها فلسفتها الدينية والسياسية بصورة مباشرة.

ب - الموروث الإسلامي الخالص:

وهو المتمثل في أزمة الإمامة والسياسة، وهي ذات جذور ثقافية واجتماعية وإثنية، ظلت على مدى عصور التاريخ العربي الإسلامي تغذي صراعًا أيديولوجيًّا، تبني فيه أحد الطرفين « منتجات العقل المستقيل الهرمسي »[١].

ولا خلاف مع الجابري في أن هذين الموروثين كانا من أسباب التراجع الحضاري عند المسلمين، والذي أساسه الفكر الهرمسي، ولكن ما هو دور الرسالة القرآنية في مكافحة الهرمسية؟ وبمعنى آخر ما موقف الرسالة القرآنية من الهرمسية؟

إن الجابري لا ينفي وجود علاقة بين الكتاب والسنة، والفكر الهرمسي؛ حيث يؤكد على أن: « ليس هناك قديم ولا حديث معقول متحرر تمامًا من اللامعقول، وبالمثل ليس هناك: « موروث قديم » يمكن عزله هكذا بين مزدوجتين، عمّا عبرنا عنه بالفكر الديني العربي، الذي نقصد به الكتاب والسُّنة كما يمكن أن يقرآ داخل مجالهما التداولي؛ ذلك لأن المجال التداولي نفسه يتحدد أساسًا بالموروث الجاهلي، أي بنوع الثقافة ومستوى الفكر السائدين في مكة والمدينة على عهد النبي ﷺ، إن هذا المجال التداولي العربي الجاهلي الإسلامي لم يكن متغلقًا ولا كان معزولًا عما نُعَبِّر عنه هنا بـ« الموروث القديم »[٢].

هكذا يتجاهل الجابري دور الرسالة القرآنية في إبطال الدعاوى الهرمسية، فهو يرى أن : « ديانة العرب الذين جادلهم القرآن تعكس بصورة باهتة عامية بعض جوانب هذا الموروث »[٣] وهو قول يجافي الحقيقة؛ لأن القرآن دحض جميع دعاوى الشرك، والديانات المخالفة لعقيدة التوحيد، وجميع آراء الغنوصية الخاصة بالتوحيد والنبوة، ووسائل معرفة اللّـه، فقد شمل دحض القرآن للهرمسية الأسس المعرفية والرؤى المبنية عليها، على المستوى العامي السائد بين الجمهور، وعلى المستوى العالم

(١) انظر د. الجابري: تكوين العقل العربي (ص ٣٤٧) وما بعدها.
(٢، ٣) السابق (ص ١٤١).

المختزن في مصادر الهرمسية المكتوبة أو لدى علمائها آنذاك.

أما شيوع الهرمسية بين الأوساط الشيعية في مواطن الهرمسية القديمة في عصور التأخر الحضاري، وبفعل المبطنين للعداء، فهو ما ظهر في عصور التأخُّر الحضاري، من خلال التأويل القسري الفاسد للآيات القرآنية؛ لكي تتناسب مع معتقداتهم وآرائهم كما يلاحظ لدى الشيعة وخاصة الإسماعيلية، وهو ما عارضهم فيه أهل السنة جميعًا كما هو معروف لدى أهل الاختصاص[1].

أما من حيث مفهوم الهرمسية، وآثارها على مسيرة الحياة الحضارية فهو محور اتفاق بين الحداثيين والإسلاميين، فهي: « علوم-فلسفية دينية ترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرَمس المثلّث بالحكمة الناطق باسم الإله، وأحيانًا يقدم على أنه الإله نفسه، وقد كتبت في الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين، في القرنين الثاني والثالث للميلاد، أو من طرف قبطيين يعرفون اليونانية، وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي من الفيثاغورية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة، وفي جانبها العلمي - التنجيم خاصة -، ممَّا انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية، عندما كانت تحت السيطرة الفارسية، هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية »[2].

ويتفق الإسلاميون والحداثيون على الدور السلبي للهرمسية في الحضارة الإسلامية على المستوى العقدي والسياسي والعلمي بـ « إيثارها العرفان الذاتي النابع من المجاهدة الروحية الذاتية طريقًا للمعرفة التي هي الخلاص، وليس الإيمان بواسطة النص أو العقل.. وخاضت صراعات تاريخية ضد ديانات الشرق، فغبشت نقاء عقيدة التوحيد لدى كثير من مذاهب المسيحية، وصنعت ذات الشيء مع بعض

---

(١) راجع: د. عبد اللطيف محمد العبد: الإنسان في فكر إخوان الصفا (ص ٣٥) وما بعدها (١٩٧٦م)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٢) انظر: الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل (٢/ ١١٤). تحقيق: محمد عبد العزيز الوكيل (١٩٦٨م)، مؤسسة الحلبي، القاهرة.

- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص ١٧٣، ٢٠٧).
- المعجم الفلسفي: جميل صليبا (ص ٥١٩).
- موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٥٥٦).
- الجابري: تكوين العقل العربي (ص ١٧٥).

مذاهب الإسلام »[١].

والآثار السلبية لهذه الفلسفة الغنوصية التي انتقلت إلى الثقافة العربية من الثقافات السائدة قبل الإسلام، وانبعثت في عصر التدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي[٢]، هذه الآثار انعكست على المنهج العلمي التجريبي؛ حيث طغى استخدام الرموز والأسرار في صناعة الكيمياء، وسيطرت فكرة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، وأثَّرت على الفكر العقدي عند الشيعة الإثني عشرية؛ حيث وقع في نظرية الإمامة أسير المواريث الفارسية القديمة المحملة بمقاصد شعوبية[٣]، وخاصة في القول بالإمام الغائب لدى الإثني عشرية والإسماعيلية، وما تفرع عنهما من فرق ومذاهب باطنية خلطت الإسلام بالغنوصية الفارسية القديمة وبالإفلاطونية الحديثة، ومن هذه الفرق: إخوان الصفا، والقرامطة، والدروز، والنصيرية، والبابية[٤].

وكان غلوهم في التأويل على نحو لا يُلتزم فيه بقواعد اللغة العربية، ولا منطق الشريعة، وجعلوه قاعدة مطلقة، فلكل ظاهر عندهم باطنٌ، ولكل تنزيل تأويل، مع الإغراق فيما سموه وادعوه أسرارًا ورموزًا للحروف والأعداد[٥]، وامتدت الآثار التخريبية للفكر الباطني إلى الحياة السياسية، فتاريخهم السياسي مشبوه لتعاون كثير منهم مع أعداء الأمة من التتر والصليبيين، والاستعمار الغربي في العصر الحديث[٦].

وكذلك يذهب الجابري إلى أن الفلسفة الإسماعيلية من خلال توظيفها الواسع للفلسفة الهرمسية كانت « تقدم عن الإسلام فهمًا خاصًّا يعتبر الصور البيانية القرآنية ظاهرًا وراءه باطن.. انتقل.. بالخطاب القرآني.. من الفهم البياني العربي الذي كان يعتمده السلف.. إلى الفهم الفلسفي الهرمسي »[٧].

---

(١) د. محمد عمارة: العطاء الحضاري للإسلام، (ص ٤١، ٤٢)، مكتبة الشروق الدولية القاهرة (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، وانظر: د. محمد عبد اللّه الشرقاوي: دراسات في الملل والنحل (أصول المسيحية الهيلينية)، (ص ١١) وما بعدها، ط١، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، القاهرة.

(٢) انظر: الجابري: بنية العقل العربي، (ص ٢٥٣).

(٣) انظر: عمارة: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية (ص ٥٥)، (٢٠٠٤م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٤) انظر: السابق (ص ٩٩) وما بعدها.

(٥) انظر: السابق (ص ٩٣).

(٦) انظر: السابق (ص ٩١).

(٧) الجابري: تكوين العقل العربي (ص ٢١٣).

وكان لهذا آثاره السلبية على الحياة الفكرية في مسيرة الحضارة الإسلامية؛ حيث كرسوا عقلانية صميمة سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية باعتمادهم الكشف والوصال والسحر والتنجيم، وما يترتب على ذلك من إنكار للسببية، وبالتالي فهي ليست علومًا، وليس فيها ما يمكن أن توفره من أسباب التقدم[١].

ويربط الجابري بين « التصوف » والفلسفة الهرمسية؛ حيث يذهب إلى أن « ما يدعيه المتصوفة على أنه مشاهداتهم، أو ما اعتبره بعضهم الحقيقة في مقابل الشريعة، أو الباطن في مقابل الظاهر، أو الآراء التي يفصح عنها المتصوفة في مسائل الحلول والاتحاد والفناء، ووحدة الشهود، وحقيقة النفس وأصلها ومصيرها؛ لا يمكن التوصل إليها بمجرد تأمل النص القرآني، والتعمق في فهمه، بل أقوال المتصوفة مستمدة أساسًا من الأدبيات الهرمسية، وقد ضمنوها في الآيات القرآنية وصورها البيانية مباشرة أو بواسطة »[٢].

والرأي السابق يقوم على أساس التفرقة بين التصوف بوصفه سلوكًا، والتصوف بوصفه فلسفة، والنوع الأول هو السلوك بوصفه « من مظاهر التقوى والعبادة في الإسلام - فالدين بما هو دين هو تقوى وعبادة، ولكل دين طريقته في ممارستها جسمانيًّا وروحيًّا، والإسلام له طريقته الخاصة في ذلك »[٣].

أما التصوف بوصفه فلسفة، فالجابري يرى أن مصدر ذلك الفلسفة الهرمسية كما سبق بيانه في رأي الجابري السابق، ويلاحظ فيه أنه يعمم الحكم على كل آراء الصوفية بأنها مستمدة من الفلسفة الهرمسية، وأنهم ضمنوها آيات قرآنية، وإن كان هذا يصدق على الشيعة الإسماعيلية وأمثالهم، فإنه لا ينطبق على كل الصوفية في دائرة أهل السنة[٤]؛ لأن التعميم فيه إنكار للنزعة الروحية في الإسلام جملة لتنحصر في « مظاهر التقوى »، ولا خلاف على أن القول بالحلول والاتحاد والفناء في الذات الإلهية، أمور باطلة لا دليل عليها من الشرع[٥].

---

(١) انظر: السابق، (ص ٣٤٣). (٢، ٣) السابق، (ص ٢١٤).

(٤) انظر: د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص ٢٤٠) وما بعدها، (ص ٢٣) وما بعدها.

(٥) راجع: د. محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، (ص ١١٢ - ١٢٥)، (ص ٨٠ - ٨٥)، (ص ١٥٧ - ١٧٣)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، مكتبة الزهراء، القاهرة.

أما الآراء الصوفية التي تعبر عن الجانب الروحي النقي من المؤثرات، الخارجة عن الكتاب والسنة، فهو ما عُرف بالزهد أو التصوف السُّني[1]: الذي يشتمل على الآداب والأخلاق، ويلتزم بالأَوامر والنواهي الشرعية، ويحيي ما أندثر من السُّنن لدى العامة، ويعالج ما خفي من علل القلوب، ويطابق ما نص عليه كتاب اللّـه العزيز، وسنة رسوله الكريم ﷺ، وتطبيقات النبي وأصحابه[2].

وفي التصوف السني يتضح المنهج التربوي في الحضارة الإسلامية الذي يتبلور في إعداد الإنسان المسلم الذي يقوم إيمانه على العقل والوجدان معًا، مما ينتج عنه معرفة إنسانية أصيلة تجمع بين العقل والقلب[3]، مما يجعل فهم علاقة الإنسان بالكون تتسم بالإيمان بالأخذ بالأسباب، التي جعل الإسلام فيها الإنسان سيد الكون، وسخَّر له الطبيعة بقواها وظواهرها، بوصفه الخليفة والوكيل النائب عن اللّـه، وأعطاه الحرية والمسؤولية ليكون في عمارة الكون في إطار مقاصد الشريعة[4]، أما عندما عاد فريق من الناس إلى الغلو بالقول بالفناء في ذات اللّـه ﷻ، ساد الخلل في فهم علاقة الإنسان بالكون، فدخلوا بالمسلمين في باب من أبواب التخلف؛ لافتقاد الوسطية بين المادة والروح[5].

وخلال المسيرة الحضارية الإسلامية تبلور من خلال تطور الفكر الصوفي اتجاهان:

أ – الاتجاه الخرافي: وهو المنحرف عن الوسطية الإسلامية بين المادة والروح، وشاع فيه التواكل، والشرك الخفي بتقديس المزارات، والأموات، واتخاذ الوسائط،

---

(١) راجع: د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام (ص ٢٠٣) وما بعدها، ط٢، (١٩٨٤م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– د. عبد اللطيف محمد العبد: رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين (ص ٢٥٠)، ط٢، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الهاني، القاهرة.

– د. محمد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسُّنة (ص ٨٠) وما بعدها (ص ١١٢) وما بعدها، (ص ١٧٥) وما بعدها.

(٢) انظر: د. عبد اللطيف محمد العبد: التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه (ص ٨٥) وما بعدها، ط٣، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الهاني، القاهرة.

(٣) انظر: السابق (ص ٦).

(٤) انظر: د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٧١).

(٥) انظر: السابق (ص ٧٢).

وهو اتجاه منقسم إلى طرق وطوائف، وقد حافظت السلطات الاستعمارية على مؤسساته التقليدية طالما أنه في إطار الشعائر وشؤون الآخرة[١].

ب - **الاتجاه الإصلاحي**: ومنه السنوسية نسبة إلى إمامهم: محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢ - ١٢٧٦هـ/ ١٧٨٧ - ١٨٥٩م) وكان لهم دور كبير في النهضة والإصلاح في المغرب العربي وخاصة ليبيا، وكذلك نشر الإسلام في قطاع كبير من أواسط أفريقيا[٢].

وقد كان هذا النوع من التوجهات موضع محاربة واعتراض من سلطات الاحتلال؛ لأن الإسلام لدى الاتجاه الإصلاحي: دين ودنيا، ودولة وشريعة وعقيدة، فعندما أصبح يقدم بديلًا عن التغريب والاستلاب، أصبح مكروهًا، وكانت من المتغربين ضده حربٌ شعواء[٣].

تعقيب:

من خلال هذا المبحث يلاحظ الآتي:

يتفق الاتجاهان الإسلامي والحداثي على الأسباب السياسية والاجتماعية والفكرية للتأخر الحضاري في العالم الإسلامي، إلا أن الحداثة تذهب إلى أن أسباب التأخُّر تعود إلى ما قبل الإسلام، متجاهلة دور الرسالة القرآنية في دحض الأشكال العقائدية للفكر الهرمسي ، هذا بينما يذهب مفكرو الاتجاه الإسلامي إلى أن أسباب التأخر طرأت على الحضارة الإسلامية بعد مرحلة النهضة في عصور التأخُّر الذي طغت فيه الأفكار الهرمسية، وما صاحب ذلك من تفكك لمؤسسة الخلافة، وبنية المجتمع الإسلامي في أواخر عصر الدولة العباسية، بمعنى أن التأخُّر الفكري كان لعوامل دخيلة، وليس بسبب النص الديني كما تزعم الحداثة.

وبينما يذهب الاتجاه الإسلامي إلى أن أسباب التأخُّر تعود إلى الموروث من عصور التراجع، والوافد الغربي الضار المتمثل في الهيمنة والغزو الفكري - نجد

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص١٢٦)، وله: الاستقلال الحضاري (ص ١٨١، ١٨٢)، ط (١٩٨٦م)، دار الوحدة، بيروت.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: العرب والتحدي (ص ١٥١)، ط١ (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، دار الشروق، القاهرة، وانظر له: أزمة العقل العربي (ص ٢٤).

(٣) انظر: أزمة العقل العربي (ص ٢٥).

الحداثة تحصر أسباب التأخُّر في الموروث فقط سواء أكان الهرمسية أم مشكلة الإمامة والسياسة؛ وهذا لأن أساس الحداثة مبنيٌّ على الأفكار الغربية الوافدة، والهجوم عليها يهدم المنهج الحداثي أو يقلل من دوره النهضوي الذي يعمل الاتجاه الحداثي على تكريسه.

يميز الاتجاه الإسلامي بين التصوف السُّني المرتكز على القرآن والسُّنة، والتصوف الفلسفي المتأثر بالهرمسية، أما التيار الحداثي فإنه يربط التصوف عامةً بالمصدر الهرمسي، ويحصر النزعة الروحية في أنها مجرد مظهر من مظاهر التقوى، وهذا الإنكار للجانب الروحي الإسلامي النقي من الآثار الهرمسية، يُعَد تجليًا للمنهج الحداثي الذي يرتكز على الوضعية المنطقية والتاريخانية الماركسية - كما سبق بيانه[1] - تلك التي تنكر ما لا يقع تحت الحس والتجربة، ولعل في التعبير « مظاهر التقوى » ما يؤكد هذا الاستنتاج.

وموقف الاتجاه الإسلامي هو الأرجح؛ لأنه منبثق من القرآن والسنة في بيان الجانب الروحي للإسلام، فلا حياة بدون الجانب الذي يتكامل مع الجانب المادي لتحقيق التوازن في حياة الإنسان المسلم بين النزعتين الروحية والمادية، بالارتكاز على منهج القرآن والسنة، وعدم الاعتماد على غلاة التصوف الذين انطلقوا من فلسفات مخالفة لعقائد الإسلام؛ لهذا فإن إحياء مفهوم ودور الحياة الروحية السُّنيَّة في مشروع النهضة في الفكر المعاصر يُعَد أمرًا ضروريًا لإعادة التوازن الذي اختل بسبب إهمال تهذيب الحياة الروحية، وبسبب الغلو في تقديس الحياة المادية.

هذا عن ملامح أسباب التأخُّر، **فماذا بقي؟ وما الذي تغير من تلك الملامح؟ وعلى أي شكل تطور؟**

أولًا: على المستوى السياسي:

بعد انهيار الدولة العباسية، ثم مرحلة الصراع مع التتار والصليبيين وانتهائها مع دولة المماليك، ثم قيام الدولة العثمانية على مدار بضعة قرون انتهت بتقسيم ولاياتها بين الدول الأوربية الاستعمارية، التي تركت آثارها التخريبية في عمل الحدود السياسية بين ولايات الدولة الإسلامية الكبرى، التي بقيت رغم رحيل صانعيها على

---

(١) في المبحث الأول من الباب الأول.

المستوى العسكري، وبقائهم على المستوى الفكري والإمبريالي.

وظلت مظاهر الاحتلال في التمكين للكيان الصهيوني على الأراضي الفلسطينية واستمرار تدفق الدعم المادي له من الولايات المتحدة الأمريكية، تلك التي تولت قيادة العالم، مستغلة الصراع العربي الإسرائيلي في التحكم في الدول العربية، للحيلولة دون قيام كيانات سياسية مناوئة للفلسفة السياسية الأمريكية[١].

وكذلك عاد الاحتلال العسكري مستغلًّا حماقات تيار العنف لدى مدَّعي الدفاع عن الإسلام، فاحتلت القوات الأمريكية العراق وأفغانستان، ويسوقها الشَّره إلى الصراع مع إيران وسورية، وإن ذلك يعد من أكبر الدلالات على التأخر الحضاري في العالم الإسلامي، والذي يتمثل في عجزه عن الدفاع عن أراضيه.

وامتدت عدوى التقسيم إلى العصر الحالي في جنوب السودان وشماله الغربي، وقامت الوسائل الغربية بدورها في انفصال إقليم تيمور الشرقية عن الجسم الأندونيسي، واستمر الصراع على مشكلة الصحراء بين الحكومة المغربية وجبهة البلوزاريو، وبقيت أجزاء من شمال المغرب تحت الاحتلال الأسباني إلى اليوم في منطقة (سبتة ومليلة).

وتطورت وسائل الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي باستخدام آليات العولمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن يعارض هذه الآليات يتعرض للتأديب، ثم الضرب بوصفه دولة مارقة[٢]، زجرًا له وتخويفًا للآخرين، هذا في الوقت الذي اتحدت فيه الدول الأوربية على اختلاف لغاتها وأجناسها تحت اتحاد واحد وبعملة موحدة[٣].

ثانيًا: على المستوى الاجتماعي:

الانفصام بين العقيدة والسلوك في أغلب فئات المجتمع الإسلامي؛ لضعف الإيمان والتقديس للقيم والمعايير التي أرشدت إليها الرسالة القرآنية، وتتجلى مظاهر

---

(١) See: Richard H. Curtiss: A change image: American Perceptions of the Arab - Israil Dis Pute. Page1: 5 - First print - U.S.A - (1981).

(٢) انظر: نعوم تشومسكي: الدول المارقة (ص ٢٠) وما بعدها، ترجمة: محمد علي عيسى ط١، دار الكتاب العربي، دمشق، (٢٠٠٣م).

(٣) انظر: صلاح الدين حسن السيسي: الاتحاد الأوربي والعملة الأوربية الموحدة (ص ١٣) وما بعدها، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٣م).

ذلك في ضعف الذوق العام، وتشوه العلاقات الاجتماعية بكافة أنواعها.

وهذا يعود إلى امتداد المشروع الثقافي الحداثي بين الجمهور عن طريق الدراما التليفزيونية، والأغنية المرئية، التي تؤدي بالجمهور مع الوقت إلى التحلل من القيم الدينية، فضلًا عن شيوع التقليد بين الشباب لهذه المظاهر، على حساب التقليد للنماذج العملية في الحياة العلمية، والبناء الحضاري العام[١]. ولعل ذلك يعود إلى ضعف الدعاة في تأسيس الفاعلية الاجتماعية عن طريق القيم الدينية، والبناء الفكري للشخصية المسلمة، وقد يعود ذلك إلى تسييس دور المؤسسة الدينية وضعف فاعليتها بين الجمهور[٢].

وتطورت قضايا الحياة الاجتماعية، من مشكلات علاقة الأتراك بالعرب، أو اندماج المماليك مع الشعب، أو تعليم المرأة وخروجها للعمل، تطور هذا إلى قضايا حقوق المرأة، والمواطنة[٣]، والمخدرات، وتفشي الجريمة.. إلخ.

ثالثًا: على المستوى الاقتصادي التنموي:

يتضح التأخُّر الاقتصادي من خلال المفارقة بين إمكانات الأمة، وواقع الحال لهذه الأمة، فالعالم الإسلامي يمتلك من الثروة البشرية، والإمكانات المادية، والوطن الممتد الأرجاء، والغني بالثروات الضخمة، ويمتلك أكبر الفوائض النقدية، ومع ذلك يتسول غذاءه على موائد اللئام، وهذا يعود إلى أزمة تخطيط وتدبير، أي أزمة في العقل العربي[٤].

إن الدول الاستعمارية التي استكنهت البلاد الإسلامية ثروةً وفكرًا ومجتمعًا، قامت برسم حدود الدول الإسلامية، بطريقة تحصر الثروة البترولية، في دول صغيرة، وعملت على تحييد المجتمعات ذات الكثافة العالية، مما أدى إلى التفاوت بين المستويات الاقتصادية لتلك الدول.

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر (ص ٩) وما بعدها، ط١، (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م)، مكتبة الشروق الدولية.

(٢) انظر: د. محمد سليم العوا: أزمة المؤسسة الدينية (ص ٤٩) وما بعدها، ط٢، (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، دار الشروق.

(٣) انظر: الفصل الأول من الباب الرابع.

(٤) انظر: د. عمارة: أزمة العقل العربي (ص ٢١).

وبعد رحيل الاستعمار تولت الدول الإسلامية الإصلاحات الاقتصادية، والتي قامت برامجها على تأميم المؤسسات التي تركها الاحتلال، وكذلك تأميم المؤسسات الإقطاعية التي كانت تابعة له، والتي عُرفت بـ « القطاع العام »، وتطور النظام الاقتصادي في كثير من الدول العربية؛ حيث تبنت كثير من الحكومات نُظُم الفكر الاقتصادي الرأسمالي، وعادت الإصلاحات الاقتصادية إلى عكس ما بدأت به؛ حيث قامت بخصخصة المشروعات الصناعية الكبرى، أو ما عُرِف في السنوات الأخيرة بـ « بيع القطاع العام ».

ومن خلال هذا التطور من التأميم إلى الخصخصة، يلاحظ فشل النظام الرأسمالي في إصلاح اقتصاديات البلاد النامية، مما جعلها في حالة تواكل اقتصادي أساسه: « التوزيع غير المتوازن لمواردها، وهذا يرغمها على الاعتماد على التجارة مع البلاد الغنية للحصول على معظم أنواع السلع، والخدمات والتكنولوجيا، وكذلك الاعتماد على مجال ضيق نسبيًّا من الصادرات لتحديد ثمن وارداتها اللازمة، وتكون النتيجة أن تقدم اقتصادياتها يصبح حساسًا لما يحدث في أسواق خارجية قليلة، وهذا يؤدي إلى إيجاد فجوة في ميزان المدفوعات عند البلاد الفقيرة، ويحملها على الاعتماد على رؤوس الأموال الخارجية لسد هذه الفجوة »[١].

- **والصورة الاقتصادية الحالية للتوجهات التنموية في البلاد الإسلامية؛ تتحدد بالملامح الآتية:**

أ - **الدول النفطية:** وهي دول تصديرية غير صناعية، وتحرص الهيئة الغربية على السيطرة عليها، والدفاع عنها، لضمان استمرار تدفق النفط إلى مصانعها، وضمان بقاء تلك الدول ساحة للسوق الاستهلاكية، لمنتجات المصانع الغربية[٢].

ب - **الدول متعددة الثروات كثيفة السكان:** وهي مجتمعات لا تتوازن فيها القدرات الإنتاجية مع الحاجات الاستهلاكية، وتتأرجح بين سياسات اقتصادية مختلفة للتغلب على أزماتها سواءً أكان ذلك بالاستدانة من الدول الكبرى، أم ببيع أجزاء من القطاع

---

(١) بنجامين ج. كوهن: قضية الإمبريالية، (ص ١٩٢)، ترجمة: د. إبراهيم عبده، (١٩٨٠م)، القاهرة.

(٢) See: Haim Bresheeth. And Nira yuval - Davis: the Gulf War And the New World order - page 28 : 35 - London - 1991.

العام، أم بضبط أجهزة الحصول على الضرائب.

جـ - **البلاد متعددة الثروات في طريق النهضة والتقدم**: وهي البلاد الإسلامية في شرق آسيا التي عُرِفت بـ « النمور الآسيوية » ومن نماذج هذه الدول: ماليزيا، التي استطاعت أن تحقق المعادلة بين الخطط التعليمية والاحتياجات التنموية، وفي هذا الجانب تعد بعض الدول الآسيوية قريبة أو مشابهة لبعض الدول العربية في ظروفها الاقتصادية بما يُمكِّن من الاستفادة من التجارب الناجحة لهذه الدول؛ لأن الفارق في خطط التنمية وبرامجها يضيق بين الدول الغنية وأشباهها من الدول الآسيوية، بينما يتسع ويزداد مع الدول الغربية[1].

رابعًا: على المستوى الفكري:

أ - بقي الانقسام الفكري الذي أحدثه الفكر الباطني الهرمسي الإسماعيلي عند الشيعة، وتطرق إلى الحياة السياسية المعاصرة، وفشلت محاولات التقريب بين السنة والشيعة، ويُعَد هذا الأثر من أكبر عوامل الفُرقة بين المسلمين في العصر الحالي على المستوى الفكري.

ب - أما الفكر الصوفي المعتدل: فقد تطور إلى مجموعة من الطرُق التي انحسرت جهودها الدعوية الإصلاحية في رسوم شكلية تقليدية، بإحياء الموالد والتبرك بالصالحين، وضاقت دائرته الإصلاحية الدعوية حتى يمكن القول: إن مفكري الصوفية المعاصرين عجزوا عن تكوين اتجاه إصلاحي دعوي يسهم بفاعلية في علاج قضايا الأمة المتأخرة على المستوى النهضوي، والأخلاقي.

وافتقد التصوف - بوصفه طريقة وتجربة ومذهبًا - وجوده في أخلاق ومعاملات الإنسان المسلم على مستوى الجمهور، وانحصرت معالمه الأثرية في متاحف الفكر بين المتخصصين.

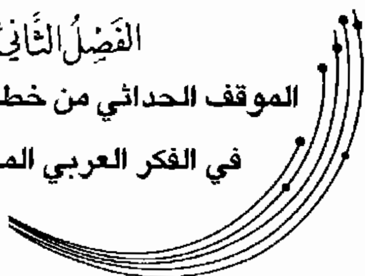
جـ - تطور الوافد الغربي الضار: من اتجاه تغريبي من فصيلين: ليبرالي، وماركسي؛ إلى اتحاد الفصيلين: الليبرالي والماركسي في اتجاه علماني واحد، يتبنى المرجعية الغربية في النهضة والإصلاح،من خلال مشروع ثقافي كبير يضم المفكرين المنظِّرين للفكر على مستوى الأفكار، وعلى مستوى المؤسسات الثقافية من سينما ومسرح

---

(١) انظر: د. سعيد حارب: الثقافة والعولمة، (ص ٢٨، ٢٩)، ط١، (٢٠٠٠م)، دار الكتاب الجامعي، دبي.

وتلفزيون.. إلخ، وعلى مستوى الممارسات.

هذا في مقابل الاتجاه الإسلامي المتبني للمرجعية الإسلامية في النهضة والإصلاح، ولكل من الاتجاهين الإسلامي والحداثي موقف نقدي من الآخر، وهو نقد للثقافة المرتبطة بخطاب النهضة، على مستوى النقد الذاتي، وعلى مستوى نقد الآخر، كما سيتضح - بمشيئة اللّـه - في الصفحات القادمة:



الفَصْلُ الثَّانِي
الموقف الحداثي من خطاب النهضة في الفكر العربي المعاصر

توطئة:

يُعَرِّف أندريه لالاند: « الخطاب » بأنه: « عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أوليَّة جزئية متتابعة »[1] وهو مصطلح يستخدم على نحو خاص بوصفه: « تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة »[2].

وفي الفكر العربي المعاصر يتحدد نوع الخطاب الفكري بحسب ما يضاف إلى كلمة « الخطاب » من مُحَددٍ لنوع هذا الخطاب؛ حيث أُطِلق « الخطاب الإسلامي » على ذلك: « البيان الذي يوجه باسم الإسلام إلى الناس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم إلى الإسلام أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه عقيدة أو شريعة، عبادة أو معاملة، فكرًا أو سلوكًا. أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم: فردية أو اجتماعية، روحية أو مادية: نظرية أو عملية »[3].

وتتعدد صيغ الخطاب الإسلامي في الفكر المعاصر بحسب الأهداف والوسائل والتخصصات فقد يظهر في « صيغة دعوة تربوية، أو في صيغة فقهية تشريعية، أو في صيغة فكرية فلسفية »[4] والتخصص يحدد طبيعة القضايا وصيغ العمل الفكري في موضوعاتها، وهي في إطار بحثنا: قضايا التأخُّر والنهضة والإصلاح، والداعون إلى المرجعية الإسلامية في علاج هذه القضايا أطلقنا على خطابهم « الخطاب الإسلامي للنهضة ».

أما الخطاب المؤسس على الأخذ بالمرجعية الحداثية الغربية على مستوى القيم

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ٢٨٧). (٢) السابق (ص ٢٨٧).

(٣) د. يوسف القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة (ص ١٥)، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، دار الشروق القاهرة.

(٤) السابق (ص ١٧).

والنُّظُم والأفكار لمعالجة قضايا التأخُّر والنهضة والإصلاح في العالم الإسلامي فقد أطلقنا عليه: « الخطاب الحداثي » وهو يتفرع - بحسب غلبة المؤثرات الثقافية الغربية - إلى: خطاب حداثي ليبرالي، وخطاب حداثي ماركسي.

ومن المشروعات الفكرية الحداثية المعاصرة: مشروع محمد عابد الجابري، الذي قام فيه بنقد السائد من الأفكار والأطروحات النهضوية، فهو يرى أن كل مشروع يقوم على أسس وأبعاد مستقبلية، وعملية المراجعة والنقد « تتحدد ليس بالممكنات التي تشكل طموحات الأمس وحسب، بل أيضًا بالتي تشكل برنامجًا للمستقبل، وعندما يكون الفصل بين هذه وتلك أمرًا ميسورًا، فإن ذلك يعني أن مرحلة بكاملها هي بالفعل في حكم المنتهية، وأن مرحلة أخرى على الأبواب »[١].

وهو يهدف من المراجعة النقدية لمقولات الفكر العربي الحديث؛ إلى إعادة بناء الوعي الحداثي العربي على أسس تستجيب أكثر فأكثر لمتطلبات المرحلة الراهنة والمقبلة[٢]، وهذه المراجعة النقدية لا يقصد منها التأريخ لفكر النهضة، أو تحليل ما عرفت من مشروعات قُطْرية محلية؛ كتجربة محمد علي في مصر، والتجربة الوهابية.. إلخ، ولكنه يهدف إلى: « إنجاز نوع من المراجعة النقدية للمشروع النهضوي العربي تركز على تحليل ظروف نشأة هذا المشروع، وفحص المقولات الفكرية التي انبنى عليها، وذلك بهدف التعرُّف على ما بقي منها صالحًا للتوظيف في المستقبل، وما لم يعد صالحًا، ويحتاج إلى تعديل وصياغة جديدة »[٣].

لهذا شملت المراجعة النقدية - في مشروع الجابري - كافة أنواع الخطاب النهضوي السائدة في الفكر العربي وهي: الخطاب الإسلامي، والخطاب الحداثي الليبرالي، والخطاب الحداثي الماركسي، ويقوم المنهج النقدي لدى الجابري على أساسين:

أولهما: النقد الأيديولوجي؛ لجملة الأفكار والرؤى التي تمثل الأسس الفكرية لخطاب النهضة.

---

(١) الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ١٣)، ط٢، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٢) السابق (ص ٦١).

(٣) السابق (ص ٤٣).

والآخر: النقد الأبيستمولوجي؛ لطريقة التفكير التي تنتج الأفكار، أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها[1].

وفي هذا الفصل تحليل للموقف النقدي من خطاب النهضة في الفكر العربي المعاصر؛ في مشروع الجابري، وذلك في مبحثين كالآتي:

المبحث الأول: الموقف الحداثي من الخطاب الإسلامي للنهضة.

المبحث الثاني: الموقف الحداثي من الخطاب الليبرالي والخطاب الماركسي.

ثم تعقيب تركيبي مقارن على قضايا الفصل.

* * *

---

(١) انظر الجابري: التراث والحداثة، (ص ١٦)، والخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، (ص ١٦)، ط٦، (١٩٩٩م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الموقف الحداثي من الخطاب الإسلامي للنهضة

يصف الخطاب الحداثي - عند الجابري - كل الاتجاهات التي تتخذ من الدين الإسلامي إطارًا مرجعيًّا لفكرها النهضوي بـ « السلفية الدينية »، والمقصود بها من وجهة نظره؛ ذلك التيار السلفي في الفكر الحديث والمعاصر الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره، في إطار قراءة يصفها بأنها أيديولوجية سافرة، أساسها: « إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الأيديولوجي على الماضي، ثم البرهنة انطلاقًا من عملية الإسقاط هذه على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل »[(١)].

وهو يرى أن هذا الاتجاه بدأ حركة دينية إصلاحية متفتحة مع الأفغاني، ومحمد عبده، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد، وهو إلغاء كل التراث المعرفي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والحذر في الوقت نفسه من الوقوع فريسة للفكر الغربي، أما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقًا من الأصول مباشرة، وجعله معاصرًا لنا وأساسًا لنهضتنا، وهي بهذا سلفية دينية رفعت شعار الأصالة، والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية[(٢)].

ويلاحظ أن الجابري يصف « السلفية الدينية » تارة بأنها: التي تنشغل بالتراث وإحيائه في إطارة قراءة أيديولوجية سافرة، وتارة بأنها: تلك التي تعتمد على الأصول مباشرة وتتمسك بالجذور، وهذا يُعَد خلطًا للمفاهيم وتعميمًا في الحكم؛ لأن الدين (القرآن والسنة) ليس تراثًا، ولأن الخطاب الذي يقتصر على توظيف التراث من أقوال ومأثورات فقط، دون الفهم الواعي للقرآن والسنة؛ ينتج عنه « سلفية تراثية »، أما « السلفية الدينية » فهي التي تعتمد على فقه القرآن والسنة، والتجديد من خلالها في إطار فهم العلاقة بين فقه النص وفقه الواقع، مع الاستفادة من الإضاءات المنهجية لعلماء الإسلام، في إطار التفرقة بين النص الديني المقدس (وهو القرآن والسنة)

---

(١) الجابري: نحن والتراث (ص ١٢).

(٢) انظر: السابق (ص ١٣).

وآراء العلماء التي يُؤخذ منها ويُرَد، ومن خلال ذلك نتجنب الخلط بين الدين الذي هو أصول، والتراث الذي هو جملة العلوم والمعارف التي قامت حول القرآن والسنة، وإعمال العقل فيهما، وما تفرع عن ذلك من علوم كونت التراث الإسلامي.

هذا، وتبلور نقد الجابري لمنهج الإصلاح لدى الأفغاني ومحمد عبده في النقاط التالية:

يذهب الجابري إلى أن هناك مواقف ثلاثة تلخص مشروع الأفغاني، ظلت تهيمن على الفكر السلفي الحديث، وبقيت تتردد كما هي إلى اليوم، وهذه المواقف هي:

١ – رفض أسس الحداثة الأوربية.

٢ – اتهام دعاة الأخذ بها بالعمالة بل وبـ « الخيانة ».

٣ – ما يقدمه هذا الخطاب كبديل إيجابي هو مجرد الدعوة إلى الأخذ بالإسلام كما كان عليه أول أمره[1].

وأثر الأفغاني ومحمد عبده في مشروع النهضة العربية الحديثة يتمثل في تأسيس منهجين متمايزين ومتباينين على مستوى طريقة العمل: تيار « الإسلام السياسي » الذي كان الأفغاني ممثله الأول في العصر الحديث، وتيار « السلفية » التي كان الشيخ محمد عبده رائدها وداعيتها، ويذهب الجابري إلى أن التيار الأول ثوري « خارجي »، يجعل من الشعور الديني وقودًا للسياسة، والثاني محافظ « واقعي »، واقعية « ليس في الإمكان أبدع مما كان » يجعل من المهادنة السياسية وسيلة لتمرير الإصلاح[2].

ويستنتج الجابري من هذا النقد أن إستراتيجية التوظيف السياسي للدين التي سلكها جمال الدين الأفغاني هي نفسها الإستراتيجية التي سلكها الزعماء السياسيون في الإسلام منذ « ظهور الخلاف »، وهي نفسها الإستراتيجية التي يتبناها ما يسمى اليوم بـ « الإسلام السياس » إنها إستراتيجية توظيف الدين في السياسة والارتفاع بهذه الأخيرة إلى مستوى العقيدة[3].

---

(١) الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ٧١).

(٢) انظر: السابق (ص ٧٥).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٥)، وستأتي – بمشيئة اللّـه – مناقشة هذه الدعاوى في موضعها بالفصل الأول من الباب الرابع.

هذا على مستوى النقد الأيديولوجي لجملة الأفكار والرؤى التي تمثل الأسس الفكرية لمدرسة الإحياء والتجديد، أما الجانب الآخر من النقد فهو النقد الأبستمولوجي لطريقة التفكير التي تنتج الأفكار، وهي تتبلور في النقاط التالية:

١ - يذهب الجابري إلى أن هناك عنصرًا مسكوتًا عنه في الخطاب السلفي المعاصر وهو الذي يمثل في استعادة قول الإمام مالك: « لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها »[1]، والعنصر المسكوت عنه هو في: « ما النكرة في بنيته »، وهو سقوط الغرب في العصر الحالي، كما سقطت الفرس والروم في العصر الماضي، ويؤكد الجابري على أن: السلفي لا يقبل هذا الاعتراض؛ لأنه يكشف ويفضح البعد المقموع في خطابه وينسفه نسفًا، وهو آلية القياس، قياس النهضة القيادية المنشودة التي تتطلب سقوط الغرب في الحاضر، على النهضة الماضية التي قامت بعد سقوط حضارة الفرس والروم[2].

٢ - وكذلك يكرر الجابري نقده لـ « العقل » بوصفه أداة للتفكير، فيذهب إلى أن: العقل السلفي مكبوح الجماح مردود الشطط، لا ينتج العلم؛ بل هو صديق له فقط، يبحث في الكون مع احترام الحقائق الثابتة، إنه عقل الماضي، بل العقل السُّني الذي ردع وكبح مسيرة نهضة الماضي، فهو يرجع في اشتقاقه إلى: عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وفي أساسه الأخلاقى الديني إلى أنه: سُمِّي عقلًا؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك[3]، وهذه الدعاوى امتداد لإنكار خطاب الحداثة لدور الرسالة القرآنية في تحويل العقل العربي، وتأسيس مفهوم للعقل وتوجيه الإدراك، والتنبيه إلى أسس المنهج العلمي[4].

٣ - وخطاب الحداثة ينقض منهج الإصلاح لدى محمد عبده، والذي تتحدد أهدافه في: « تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأُمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري، التي وضعها اللّـه لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه،

(١) انظر: الجابري الخطاب العربي المعاصر (ص ٣٣).
(٢) انظر: السابق (ص ٣٤). (٣) انظر: السابق (ص ٣٩).
(٤) انظر: الباب الأول من هذا البحث.

لتتم حكمة اللّـه في حفظ نظام العالم الإنساني »[١].

ويرى الجابري أن تحرير الفكر من قيد التقليد في المنظور السلفي عمومًا لا يعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها « أثناء عصر الانحطاط – عصر ما قبل النهضة – بل يعني فقط إعادة موضعه داخل هذه الدائرة نفسها.. لقد فكر الشيخ في « تحرير الفكر » داخل الحقل المعرفي الأيديولوجي القديم وضمن إشكاليته، إن مفاهيم « التقليد » و« طريق سلف الأمة » و« ظهور الخلاف » و« الينابيع الأولى » و« موازين العقل البشري » و« شطط العقل.. » كل هذه المفاهيم كانت وما تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية وثقافية هي ذاتها التي كانت سائدة من قبل »[٢].

وإذا كان عصر الانحطاط في الخطاب الحداثي – السابق – يعني: العصر الجاهلي[٣]، وعصر النهضة يعني: النهضة العلمية في العصر العباسي الأول (عصر ترجمة الفلسفة اليونانية)[٤]، فما هو موقع ووصف عصر تَنَزُّل الوحي عصر النبوة، وعصر الخلفاء الراشدين؟ أهي عصر نهضة أم عصر انحطاط كامتداد للعصر الجاهلي؟ إن الخطاب الحداثي يتجاهل دور القرآن الكريم في تحديث كافة أوجه مجالات الحياة الإنسانية، ومن ثم فهو ينقض كل مناهج الإصلاح، التي تتخذ من القرآن أساسًا لها على مستوى المنهج: الينابيع الأولى (= القرآن والسنة) وعلى مستوى التطبيق (= طريق سلف الأمة)؛ حيث يذهب الخطاب الحداثي إلى أن: « تحرير الفكر » بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل « ظهور الخلاف » – في التاريخ العربي الإسلامي – معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل « ظهور العقل » في الحياة الفكرية العربية الإسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه على الصعيد الإبيستمولوجي – العبارة المتوارثة منذ الإمام مالك: « لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صَلُحَ به أولها » التي كانت ولا زالت شعارًا لكل رؤية سلفية إصلاحية[٥].

---

(١) الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة (١/ ١٨٣) وما بعدها.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر (ص ٣٩).

(٣) راجع: الجابري: تكوين العقل العربي (ص ٤٩) وما بعدها.

(٤) راجع: السابق (ص ٣٤٣) وما بعدها.

(٥) الجابري: الخطاب العربي المعاصر (ص ٤٠).

ولا شك أن هذا محض افتراء على منهج القرآن[1]، وتاريخ الإسلام، وهذا يعود إلى المعيار النقدي الذي ارتكز عليه خطاب الحداثة لنقض منهج الإصلاح لدى رواد فكر النهضة في الفكر الإسلامي الحديث من جهة، ولإفساح المجال للمنهج الحداثي الغربي من جهة أُخرى، فهو نقد أساسه: مدى القدرة على استيعاب مضامين الحداثة الأوربية[2]. ولما كان الخطاب الإسلامي - في رأي الخطاب الحداثي - غير قادر على استيعابها؛ فإنه: « كان ولا يزال في حاجة إلى فكر النهضة، وفكر الأنوار، وأيديولوجيا الحداثة في آنٍ واحد.. »[3].

وكعادته في الربط بين المعنى اللُّغوي (الجاهلي) وتجاهل دور القرآن والسنة في تحديث كافة مجالات الحياة الإنسانية، يذهب خطاب الحداثة إلى أن النهضة في الفكر الإسلامي لا تعني سوى مجرد القيام بمعنى انتقال نفس الكينونة من حال القعود أو الجلوس إلى حال القيام[4]، أما النهضة بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة بظهور كينونة جديدة تحل محل القديمة في مجالات الفكر والفن والاقتصاد.. إلخ، فهو شيء آخر يجد مرجعيته في ثقافة أخرى، وفي تاريخ آخر، هو المرجعية الثقافية الأوربية[5].

وقد قمنا بدحض هذه الدعوى، وبيان الأصول الإسلامية لمفهوم النهضة من خلال المرجعية العربية الإسلامية التي تعطي نظرية مكتملة لمفهوم مشروع النهضة الحضارية الإسلامية[6].

هذا هو موقف خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر من الخطاب الإسلامي للنهضة، تعدى مجرد النقد إلى النقض على مستوى الرؤى والمنهج المؤسس؛ وذلك لإفساح المجال لفكر الحداثة الوضعي الغربي.

وإذا كان هذا من مواقف الحداثة العربية من رواد فكر النهضة والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، فما هو موقفها من خطاب النهضة لدى: « الجماعات الإسلامية المعاصرة »؟

---

(١) راجع: دحض هذه الدعاوى في الباب الأول من هذا البحث.

(٢) انظر: الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ٥٧).

(٣) انظر: السابق (ص ٥٩).

(٤) انظر: السابق (ص ٦٣).

(٥) انظر: السابق (ص ٦٤).

(٦) انظر: التمهيد في أول البحث.

ينطلق الموقف الحداثي لدى الجابري من وضعية « الجماعات الإسلامية في المغرب » والتي يصنفها إلى أربعة أصناف:

أولًا: الجمعيات التي تتحرك علنًا، وفي إطار قانوني مشروع، وتدعو إلى نوع من السلوك الديني السلفي دون اتخاذ مواقف سياسية واضحة ومحددة ضد أية جهة من الجهات، لا ضد الحكم ولا ضد المعارضة.

ثانيًا: الجماعات السرية التي لها مطامح وأهداف سياسية تتلخص في إقامة: « الدولة الإسلامية، متخذة – في الوقت الحاضر – الدولة الإسلامية في إيران نموذجًا ومثالًا، وهي ضد الحكم وضد المعارضة، بل ضد جميع الأحزاب السياسية ولا تؤمن بالحزبية، ولها ارتباطات خارجية مع حركات مماثلة في الوطن العربي، وهي عبارة عن فصائل غير موحدة، بل كثيرًا ما يصل الاحتكاك والصدام بينها إلى حد التكفير، أو الاتهام بالخيانة والعمالة »[١].

ومن هذه الجماعات التي اتخذت طريق العنف أحد الجماعات السرية التي تشكلت داخل « جمعية الشبيبة الإسلامية » التي كانت جمعية قانونية معترفًا بها تمارس نشاطها كباقي الجمعيات الثقافية[٢].

وأثناء الصراع الفكري بين الاتجاهات الإسلامية، والاتجاهات الشيوعية في حقبة السبعينيات؛ اتخذت هذه الجماعة طريق العنف والاغتيال كوسيلة لتصفية الخلاف مع الاتجاه اليساري في المغرب، والتي كان من أسبابها: « بعض الممارسات المتطرفة والأقوال اللامسؤولة التي كانت تصدر من بعض المنتمين إلى التيار « المتياسر » من تلامذة وطلاب – وهو تيار انتشر في المغرب في أعقاب ثورة الطلاب في فرنسا عام (١٩٦٨م) – والتي كانت تهاجم الدين بصورة من الصور، قد أثارت ردود أفعال كان من نتيجتها انتشار التيار المضاد، التيار الإسلامي وتنظيماته السرية، في وسط التلاميذ والطلاب والمدرسين »[٣].

ثالثًا: حركة جماعة التبليغ، وبرزت في المغرب في أواسط السبعينيات، وأصحابها يجوبون الأقطار من أجل « الدعوة إلى اللّـه » علنًا وفي صورة سليمة مسالمة، واتخذت

---

(١) انظر: الجابري: المغرب المعاصر (ص ٦٥، ٦٦).

(٢) انظر: السابق (ص ٦٥). (٣) انظر: السابق (ص ٦٦).

من أحد المساجد في الدار البيضاء مركزًا لها، ويحرص أعضاؤها على إظهار الابتعاد عن السياسة.

رابعًا: الطريقة الصوفية البوتشيشية؛ الداعية إلى نوع من التصوف الطُرُقي مع تجنب الخوض في السياسة، ولم تبد عليها أية مطامح سياسية[١].

أما مدى تغلغل هذه الجماعات في جسم المجتمع المغربي؛ فإنها يتركز وجودها في المدن الكبرى، مثل: الدار البيضاء، والرباط، وفاس، ووجدة.. إلخ، وأعضاؤها هم في الغالب من التلاميذ والطلاب، وهذه الجماعات ذات قيادات لا تتوفر في الغالب على المؤهلات التي تجعل منهم قادة روحيين أو علماء منظرين[٢].

وعن عوامل نشأة الجماعات الإسلامية في المغرب؛ فقد ارتبط ظهور الحركات الإسلامية في المملكة المغربية بالظاهرة العامة التي انتشرت في العالم الإسلامي منذ أوائل السبعينيات[٣]، وارتبطت - كما يذهب الجابري - بأسباب خارجية وداخلية:

على المستوى السياسي الفكري الخارجي، مثلت هزيمة العرب أمام إسرائيل عام (١٩٦٧م) أزمة خانقة في التيار الفكري الذي كان سائدًا في الستينيات؛ التيار: القومي التقدمي الاشتراكي الماركسي، والذي كان يهيمن على الساحة الأيديولوجية العربية، والذي كان هزيمة للتجربة الناصرية، وبما أن التيار الإسلامي المتمثل خاصة في « الإخوان المسلمين » في مصر، ولم يكن لهم وجود في المغرب قبل السبعينيات كتنظيم، كان مقموعًا سياسيًّا في الأقطار العربية ذات التوجه الاشتراكي، فلقد كانت هزيمة النظام الناصري فرصة مكنته من رفع بعض الحصار عن نفسه ليعلن فشل جميع الأيديولوجيات، وأن الرجوع إلى الإسلام هو الطريق الوحيد إلى الخلاص، مما عمل على انتشار التيار الإسلامي في كل الأقطار العربية[٤].

أما الأسباب الداخلية لنمو التيارات الإسلامية في المغرب في الربع الأخير من القرن العشرين فهو يعود إلى ظروف اجتماعية واقتصادية مكنت التيارات الإسلامية

(١، ٢) انظر: السابق (ص ٦٧).

(٣) انظر: د. جهاد عودة: عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية (ص ١٦٩)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٥م).

(٤) انظر: الجابري: المغرب المعاصر (ص ٦٨).

المتجذرة في بعض الأقطار العربية من استقطاب أتباع لها في المغرب؛ حيث عرفت نهاية الستينيات وأوائل السبعينيات أزمة خانقة في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية؛ أدت إلى فوارق طبقية فاحشة أصبحت تشكل معلمًا من معالم المغرب المعاصر[١].

ويذهب الجابري إلى أن من أسباب نمو التيارات الإسلامية في المغرب، حملات القمع والمواجهة ضد التيارات التقدمية اليسارية، واستقدام الأساتذة الإسلاميين من المشرق، وكان من بينهم منتمون أو متزعمون للتيار الإسلامي بالمشرق، والذي يطلق عليه اسم « الإخوان المسلمين » وقد كان لبعض هؤلاء دور مباشر في غرس التنظيمات الإسلامية السرية في بعض المؤسسات التعليمية بالمغرب[٢].

ويرى الجابري أن اعتماد هذه الجماعات على استهلاك أدبيات إسلامية رائجة في الوطن العربي؛ مثل: كتابات سيد قطب والمودودي وأمثالهما، جعلها لا تنتج أدبيات خاصة بها، تتناول الوضع في المغرب وتشرح نوع البديل الذي تعمل من أجله[٣].

ولكن ليست كل فصائل التيار الإسلامي في المغرب تعود إلى التأثر بالإخوان المسلمين - كما يدعي الجابري - وليست على درجة واحدة من الفكر والممارسات؛ بل إن ما ينتمي إلى حركة الإخوان هو من الاتجاهات المعتدلة في المغرب، وبحسب معيار الاعتدال والتشدد؛ **فإن الحركات الإسلامية في المغرب نوعان:**

أ - الحركة الإسلامية المعتدلة: ومنها: « حركة التوحيد والإصلاح » وهي تنظيم دعوي تربوي، وذراعها السياسي حزب « العدالة والتنمية » وهي الحركة الإسلامية الأوسع انتشارًا بين الفصائل الإسلامية، التي قبلت الانخراط في العملية السياسية بقواعدها، وتكونت من اندماج عدد من القوى الإسلامية نتيجة مراجعات فكرية ومنهجية خاضتها كل مكوناتها التي حاولت تأسيس قطيعة مع منهج « الشبيبة الإسلامية » عقب تورط بعض أعضائها في العنف في عقد السبعينيات، وأنهت المراجعات بتبني خيار المشاركة السلمية[٤].

---

(١) انظر: السابق (ص ٦٨)، ود. جهاد عودة: عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية، (ص ١١٤) وما بعدها.

(٢) انظر: السابق (ص ٦٩). (٣) انظر: السابق (ص ٧٠).

(٤) انظر: حسام تمام: بين التوحيد والإصلاح والعدالة والتنمية، الإسلاميون المغاربة، تقاطعات الدعوي =

ب - **الحركات الإسلامية المتشددة**: وهي التي تورطت في أحداث إرهابية في المغرب منها أحداث الدار البيضاء في ١٦ مايو عام (٢٠٠٣م)، وهي ما سمي بـ « جماعة الصراط المستقيم » و« جماعة السلفية الجهادية » و« جماعة التكفير والهجرة » وارتبط ذكر هذه الجماعات الثلاث بسجلها من العمليات الإجرامية في مدن: الدار البيضاء، وفاس، ومكناس، وطنجة، وتطوان، والناطور، واليوسفية، والتي قام بها فاعلوها بدعوى أنها جهاد في سبيل اللّـه، ومحاربة للمنكر. وتنشط المجموعات الثلاث خارج إطار الحركة الإسلامية[1].

وهذان النوعان المعتدل والمتشدد هما التفصيل الأدق لحال التيار الإسلامي في المغرب، هذا فضلًا عن عدم اعتبار الجماعات المتشددة ضمن الحركة الإسلامية؛ لأنها اتخذت طريق العنف المغاير لمسلك الاتجاه الإسلامي المعتدل المشار إليه آنفًا؛ لهذا فليس حقًّا أن الأساتذة المصريين كان بعضهم سببًا في نشر الفكر المتطرف - كما يزعم الجابري - بل إن اختيارهم كان لجدارتهم العلمية بالتدريس فمنهم: د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، و د.رشدي فكار، وغيرهم من العلماء الأفذاذ.

تعقيب:

إن دعاوى الخطاب الحداثي التي ذهب إليها لنقض المنهج الإصلاحي النهضوي لدى الاتجاه الإسلامي خاصة لدى رائديه في العصر الحديث: الأفغاني ومحمد عبده؛ دعاوى مجافية للحقائق الموضوعية من حيث:

أولًا: القول بأن مشروع الأفغاني ومحمد عبده. رفض الأخذ بـ « الحداثة الأوربية » ليس على إطلاقه، ففرق بين علوم الحداثة على المستوى التقني (التكنولوجي) وفكر الحداثة على المستوى الأخلاقي والقيمي، والذي رفضه مشروع الأفغاني وتلميذه هو الجانب الثاني، أما الجانب الأول فقد دعا إليه الأفغاني، فهو أكثر « فهمًا لحقيقة العلم الصحيح ورسالته مما يظن هؤلاء الذين رموه بأنه كان مناهضًا للثقافة الغربية، وأنه حرم

= والسياسي: ضمن أبحاث مجلة المنار الجديدة (ص ٢٠) وما بعدها، تصدر بالقاهرة، السنة التاسعة (رجب ١٤١٧هـ/ يوليو ٢٠٠٦م).

(١) انظر: د. جهاد عودة: عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية (ص ١٨٠) وما بعدها.

الشرق من اقتباس هذه الثقافة، وأنه عاد بالمسلمين إلى الوراء، وشغلهم عن مستقبلهم بالدعوة إلى الهياج والثورة والعودة إلى القديم.. إنه أحسن فهمًا لقيمة العلم مما يزعم هؤلاء الذين ينسبون إليه رأيًا لم يقل به؛ لأنه لم يقف في دعوته عند حد الحض على الثورات السياسية؛ بل دعا المسلمين إلى الخروج من ثقافتهم الراكدة، وحثهم على تحصيل العلوم الحقة التي ربما أتاحت لهم الدفاع عن أنفسهم »[١].

ويؤكد محمد عمارة على أن: كل العلمانيين يقفون من دعوة الأفغاني إلى تأسيس التمدن الحديث على أسسٍ إسلاميةٍ موقف الرفض أو العداء[٢]؛ لأنه يرفض فكر الحضارة الأوربية وقيمها على حين يقبل علمها وتطبيقات هذا العلم التكنولوجية[٣].

ويرى عمارة أن هذه التهمة هي الجوهر العبقري في دعوة الأفغاني إلى الاستفادة من علوم الغرب وتطبيقاتها مع الحفاظ على ما تتميز به حضارتنا وشخصيتنا القومية من فكر وقيم[٤]، وهذا الموقف الواعي - لدى الأفغاني - جاء بين موقفين كلاهما خاطئ؛ وهما:

أ - موقف أهل الجمود: الذين عكفوا على التخلف الموروث رافضين التفاعل مع الحضارة الغربية بإطلاق.

ب - موقف دعاة التغريب: الذين أسلموا عقلهم كله للحضارة الأوربية، كأنما هم لقطاء بلا ميراث حضاري، ولا سمات حضارية تستوجب أن يكون التفاعل والأخذ والعطاء من موقف الراشد وموقع الاستقلال[٥].

ثانيًا: ولأن الخطاب الحداثي يهدف إلى تجريد الدين الإسلامي وفصله عن الحضارة، فإنه يذهب إلى: أن « ما يسكت عنه السلفي (ويقصد به الإنسان المسلم) هو أن حضور النهضة العربية الإسلامية وقيادتها للإنسانية في الماضي لم يكن ممكنًا إلا مع غياب الآخر - الفرس والروم معًا - من خلال آلية ذهنية مسيطرة على المنطق

---

(١) د. محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده (ص ١٩٦).

(٢) انظر: عمارة: جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض (ص ٣٠)، ط١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، دار السلام، القاهرة.

(٣) انظر: السابق (ص ٣٥).

(٤) انظر: السابق (ص ٣٦).

(٥) انظر: السابق (ص ٣٨).

العربي وهي قياس الغائب (الماضي) على الحاضر (الشاهد)، وبالتالي فإن النهضة الإسلامية في العصر الحاضر لا تتم إلا بزوال الحضارة الغربية[١].

والسؤال الذي يُطْرح من خلال الرأي السابق: هل كان الآخر - الذي يمثل الفرس والروم معًا - في موقع الضعف والتخلف وفق المقاييس العملية والمادية للتحضر، أم أن تفوق هاتين الحضارتين على القوة الإسلامية الوليدة كان متهافتًا إلى القدر الذي يمهد لسحقه أمام الزحف الإسلامي؟ إن الجابري هنا يكرر منهجه في التأويل؛ حيث يجرد الحدث الإسلامي، والتجربة الإسلامية من أية فعالية حضارية، ومن كل القيم والمقومات التي دفعت الإنسان المسلم لتحقيق حضارته، والوقوف أمام القوى المهيمنة والمسيطرة على أجزاء كبيرة من العالم في ذلك الوقت[٢].

إن هدف مشروع النهضة الإسلامية ليس إزالة الآخر أو القضاء عليه أو نفيه، وإنما الهدف هو الإسهام الفاعل في بناء الحضارة الإنسانية المشتركة التي يساهم فيها الجميع كل بقدر ما يملك من مقومات تؤكد إنسانية الإنسان، وتساعد البشر على التفتح والازدهار والعمران، وسيادة الحق والعدل[٣].

وعلى هذا فليس صحيحًا التأويل الحداثي لمقولة: (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها) بأن العنصر المسكوت عنه في « ما النكرة » في بنيته هو: سقوط الغرب في العصر الحالي كما سقطت الفرس والروم في الماضي[٤].

فهذا تأويل فاسد يهدف إلى سلخ العقيدة الإسلامية عن فاعليتها الحضارية وينسب تقدمها إلى عوامل مادية أخرى، بمعزل عن العقيدة وقيمها، وبما أن العقيدة الإسلامية حية إلى أن يرث اللّه الأرض ومن عليها، يمكننا أن نستلهم نموذجها في التقدم من خلال المنهج الإلهي الذي وضع أسس ومقومات هذا النموذج[٥] وعلى

---

(١) انظر: الجابري: الخطاب العربي المعاصر (ص ٣٤).

(٢) انظر: د. سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (ص ٣٥٩).

(٣) انظر: د. حسن نافعة: التعقيب الخامس: ضمن أعمال مؤتمر: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (مرجع سابق)، (ص ١٠٧٣).

(٤) الجابري: الخطاب العربي المعاصر (ص ٣٣).

(٥) انظر: د. سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام (ص ٣٥٨) وما بعدها.

هذا فإن: « آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صَلُح به أولها » المقصود بـ « ما النكرة » هو: المنهج القرآني وسنة النبي ﷺ.

وكذلك فإن مضمون هذه المقولة يعني أن: ازدهارنا الحضاري المنشود رهن بتميُّز يقظتنا ونهضتنا المعاصرة بالخصائص الأساسية، والهوية الحضارية التي تميزت بها نهضتنا الأولى، فالقضية ليست قوالب تجارب السلف ولا معاركهم واهتماماتهم المرحلية، وإنما الثوابت والقسمات الحضارية التي مثلت الهوية التي تميزت بها أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الحضارات[1].

ثالثًا: أن دعوة الأفغاني ومحمد عبده إلى الثورة على الاحتلال الإنجليزي، ثم انفصال محمد عبده عن أستاذه مناديًا بالتركيز على التربية والتعليم، ليس فيها ما يدعيه خطاب الحداثة من توظيف سياسي للدين، فأي وظيفة للدين في مجتمع محتل؟ إن لم تكن تحرير البلاد من هذا الاحتلال، إن قضية الأفغاني وتلميذه محمد عبده، وكل رواد النهضة الفكرية المعاصرة كانت - في المقام الأول - تحرير البلاد الإسلامية من الهيمنة الغربية، فالهدف كان الاستقلال ولم يكن السيطرة على مقاليد الحكم.

وكذلك فليس صحيحًا أن جهود الأفغاني كانت مجرد تعبئة أدت إلى الاحتراق [2]، ولكنها كانت تربية أدت إلى قيام أوسع المدارس الفكرية النهضوية انتشارًا في العالم الإسلامي، انبعثت من خلالها الحركات الفكرية على مستوى الثورة على الاحتلال، وعلى مستوى الإصلاح والتجديد[3].

هذا، وعلى الخطاب الحداثي في الألفية الثالثة، أن لا يُسقِط المعايير المعاصرة على تجارب فكرية نهضوية هي نتاج لظروف تاريخية خاصة بها، سبقتها مراحل وتلتها مراحل أُخرى، ولولا جهود هؤلاء الرواد لم يكن لمرحلة أو مراحل لاحقة متقدمة عنها، في أساليب النهضة وطرقها وإستراتيجيتها؛ أن تقوم لها قائمة.

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٦٧، ٦٨).

(٢) انظر: الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ٧٥).

(٣) راجع: شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي (١/ ٢/ ٢٨٩)، بيروت (١٩٧١م).

- د. محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده (ص ١٧٤)، وله أيضًا: جمال الدين الأفغاني: حياته وفلسفته (ص ١٦) وما بعدها، الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت.

- د. محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض (ص ٤٦) وما بعدها.

المبحث الثاني

الموقف الحداثي من الخطاب الليبرالي والماركسي

تبنى الليبراليون العرب المنظور الغربي في خطاب النهضة لبلاد العالم الإسلامي، فقرؤوا التراث العربي الإسلامي قراءة استشراقية من الحاضر الذي يحياه الغرب الأوربي، بنزعة تنظر إلى الدين والتراث من خلال منظومة المرجعية الأوربية، ووجدت هذه الطريقة امتدادها في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وفي نقده للاتجاه الليبرالي العربي، يرى الخطاب الحداثي لدى الجابري أن القراءة الليبرالية تدعي التزام الموضوعية والحياد وتنفي أية دوافع وأهداف أيديولوجية؛ لأن الرؤية الغربية من الناحية المنهجية تقوم على المنهج الفيلولوجي[1] الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي؛ فإن مهمة القراءة تنحصر في رده إلى هذه الأصول أو تلك وصولًا إلى المركزية الأوربية[2].

والنقد السابق من الجابري للاتجاه الليبرالي لا يعني أنه يرفض الفلسفة الليبرالية، ولكن الذي يرفضه منها هو التكريس للنزعة التغريبية المؤدية إلى الذوبان في المركزية الأوربية، أما الأيديولوجيا الليبرالية فهو يتفق معها، مبينًا أنها الصيغة المعتدلة التي يعتمدها، وهي التي تتلخص في: « ضرورة الأخذ بالحداثة الأوربية في مختلف الميادين السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، وصرف النظر تمامًا عن الماضي العربي الإسلامي، وما خلفه من تراث ينتمي إلى العصور الوسطى التي هي مرحلة مضت وتجاوزها التطور، وغنيٌّ عن البيان القول: إن هذه الصيغة المعتدلة التي نعتمدها هنا تعبر عن موقف عام يشترك فيه جميع الذين ينخرطون في هذا الاتجاه »[3].

وعلى هذا فإن الجابري يتفق، بل يتبنى الفكر الليبرالي القائم على: الأخذ بالحداثة الأوربية في جميع المجالات، وصرف النظر تمامًا عن الماضي العربي الإسلامي بكل ما يشمل هذا الماضي من معانٍ؛ لأن « النموذج العربي الإسلامي يزداد توغلًا

(١، ٢) انظر: الجابري: نحن والتراث (ص ١٤).

(٣) المشروع النهضوي العربي (ص ١٢٢).

في الماضي، بشكل يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوربي الذي يتوغل في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اطراد التقدم »[١].

وهذا ربط غير موضوعي بين النموذج العربي الإسلامي - هكذا بشمول - ومشكلة التأخر في العالم الإسلامي، فليس قِدم النموذج الإسلامي - ويَضُم في طياته القرآن والسنة - مبررًا للهجوم عليهما بما يوحي بأنهما من أسباب التأخُّر؛ بل إن ترك تعاليمهما، وضعف فاعلية المسلمين بهما - من أكبر أسباب التأخُّر، هذا بالإضافة إلى أن تعاليمهما تأمر بالأخذ مما لدى الآخر من علوم وثقافات نافعة سواء في الغرب الأوربي أم في الشرق الآسيوي.

هذا، والجابري يختلف مع الاتجاه الليبرالي في تطبيقه للمنهج الفيلولوجي في قراءة التراث العربي الإسلامي، ويقترح منهجًا آخر لقراءة هذا التراث هو: « تبيئة المنهج الماركسي »، وعلى هذا فنقده للاتجاه الماركسي هو في كيفية التطبيق لهذا المنهج في قراءة التراث الإسلامي وتوظيفه في خطاب النهضة كما سيأتي بيانه في موضعه.

ومن النماذج الليبرالية التي حاول الجابري تقويم فكرها، رائد الليبرالية التغريبية في الفكر الحديث: « سلامة موسى »، فهو ينتقده في أخذه بالنموذج الغربي كاملًا وبإصرار، فموسى يقول: « لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة الموضوعية للكون »[٢].

والجابري يرى أن: الليبرالي « سلامة موسى » يسكت عن واقع تاريخي وسياسي، وهو أن المبادئ الأوربية كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، عندما دخلته أوربا لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بالاستعمار أو بالحماية أو بالإمبريالية؛ بل على العكس، ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها إلى قوة قامعة، وكان الآخر بالنسبة إليها موضوعًا لها، ويسكت الليبرالي العربي عن هذه الحقيقة؛ لأنه إن تركها تنضم إلى عناصر خطابه أفسدت دعواه، ذلك أن مضمون كلمة ما في الشعار الليبرالي القائل: « لن تنهض إلا بما نهضت به أوربا » سينتقل من العموم إلى الخصوص

(١) الخطاب العربي المعاصر (ص ٢٢) وما بعدها.

(٢) سلامة موسى: ما هي النهضة؟ (ص ١٠٨)، مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

ليصبح: لن تنهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوربا من قبل، من بينها ضرورة غياب كل منافس أو معترض، الشيء الذي يعني غياب أوربا ذاتها[١].

والاستنتاج الجابري السابق صوري افتراضي لا يقصده سلامة موسى، وإنما الذي يقصده سلامة موسى هو الاندماج في الغرب في جميع المجالات وطرح الماضي - بكل ما يعنيه - جانبًا، هو نقد سبق أن وجهه الجابري إلى الاتجاه الإسلامي في أن صلاح أمر الأمة يكون مرتبطًا بما صلح به أولها، وأوَّل الجابري « ما » بأنها سقوط الحضارة الغربية في الحاضر كما سقطت حضارتا الفرس والروم في الماضي، وهو استنتاج غير مقصود بالمرة في عبارة الإمام مالك، أو في شعار الليبراليين، فالاتجاه الإسلامي ينطلق من القرآن والسنة، والغرب بالنسبة إليه ميدان للدعوة، وامتدادٌ لعالمية الإسلام في إصلاح عالم الإنسانية، وأما الليبراليون فيتخذون من الغرب القبلة الحضارية التي ينادون بالأخذ بقيمها وأفكارها في جميع المجالات.

ويبدي الجابري تعاطفه مع الخطاب الليبرالي، فيتفق معه في ما توقعه لمستقبل الليبرالية، في قول سلامة موسى: « إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء »[٢]: ويتفق الجابري مع هذه المقولة ويرى أنها نبوءة صادقة، فالقرون الوسطى لم تنته بعد في حياتنا، والدعوة إلى القدماء متواصلة مسترسلة ليست بصوت واحد؛ بل بأصوات متعددة متنافسة[٣].

وعن دور الاتجاه الليبرالي العربي في مشروع النهضة، يرى الخطاب الحداثي لدى الجابري أن هذا الاتجاه لم يتقدم خطوة واحدة في تطوير العقل العربي أو تجديده، نتيجة الرفض المطلق للتراث، والتبشير بفكر النهضة والأنوار في أوربا؛ مما أدى إلى نتائج عكسية للموقف الليبرالي بسبب استبعاد التراث من الرؤية الإصلاحية في التعليم ووسائل الإعلام، وهذه النتائج العكسية كما يرى الجابري هي:

أ - أن تيارات التطرف باسم الدين والتراث موجودة بقوة في المعاهد والكليات العلمية العصرية التي لا علاقة لها بالتراث والدراسات العصرية.

---

(١) انظر: الخطاب العربي المعاصر (ص ٣٥). (٢) ما هي النهضة؟ (ص ١٠).

(٣) انظر: الخطاب العربي المعاصر (ص ٤٢) وما بعدها.

ب - أسفرت عمليات التحديث على صعيد الفكر والثقافة عن انشطار ثقافي بين نخبة تتخذ المرجعية الأوربية العصرية، ونخبة تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية، وعلى الصعيد الحضاري فإن هذا الانشطار يتضح بقوة وتحدٍّ في الفوارق الواسعة والعميقة بين نمط الحياة الريفي والبدوي ونمط الحياة في المدن.

جـ - رافق الدعوة إلى تبني الحداثة الأوربية والتخلي عن التراث؛ تراجع كثير من رواد هذه الدعوة في مراحل معينة من حياتهم، واعترافهم بخطأ المواقف التي اتخذوها[١].

لهذه النتائج العكسية لأهداف الاتجاه الليبرالي، يرى الجابري ضرورة إعادة النظر في الطريقة التي تعامل بها الليبراليون العرب مع الحداثة الأوربية، بطريقة لا تستسلم فيها الخصوصيات الثقافية، ولا تذوب فيها التيارات الحضارية[٢].

ولكن ما الحلول التي يقترحها الجابري لكي تتغلب الحداثة الليبرالية على مشكلات الانشطار الثقافي، والتحولات الفكرية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تكون من خلال تحليل مواقف الجابري الفكرية في الصفحات القادمة:

موقف الخطاب الحداثي من خطاب النهضة الماركسي في الفكر العربي المعاصر:

انتشر الفكر الماركسي في العالم العربي، وأصاب وباؤه كثيرًا من المفكرين؛ حيث اتخذوه أساسًا لخطابهم النهضوي[٣]، وتعددت طرائقهم في ذلك؛ فمنهم من دعا إلى أن تغيير المجتمع الجذري يكون من خلال تبني الفلسفة الاشتراكية العلمية بمكوناتها الثلاثة: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي، والاشتراكية الفرنسية، ودراسة الأفكار المادية والاشتراكية والاجتماعية في التراث العربي[٤]. ومنهم من دعا إلى ترك التراث العربي الإسلامي جملةً لتبني فلسفة ماركسية تاريخانية ليبرالية، أي الماركسية التي تتصل بالدعوة إلى الليبرالية، والمقصود بها: النظام الفكري المتكامل الذي تكون في أوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة

---

(١) انظر: الجابري: التراث والحداثة (ص ٢١٦)، والمشروع النهضوي العربي (ص ١٢٤).

(٢) انظر: السابق (ص ١٢٤).

(٣) انظر: التمهيد في أول هذه الرسالة

(٤) انظر: نسيب نمر: فلسفة الحركة الوطنية التحريرية (ص ٢٢١)، (١٩٧١م)، دار الرائد العربي، بيروت.

البورجوازية الأوربية الأفكار والأنظمة الإقطاعية[١].

ومن الماركسيين من حاول الربط بين الفلسفة الماركسية والتراث الإسلامي من خلال الكشف عن النزعات المادية في الفلسفة والتاريخ الإسلامي؛ مثل: مشروع (حسين مروّة) الذي تتلخص فكرته الرئيسة في أن تاريخ كل مجتمع هو تاريخ صراع بين الطبقات، ومن ثم فإن البحث عن الأصالة الحقيقية في الفلسفة الإسلامية، تلك الأصالة المنسجمة مع اتجاه التطور؛ يجب أن يستهدف الكشف عن النزعات المادية في الصراع بين القوى الاجتماعية الرجعية التي تمثل المثالية، والقوى التقدمية المادية[٢]. وقد سار بعض المتأثرين بالفلسفة الماركسية على ها المنوال: الذي يصب التاريخ الإسلامي في القوالب الماركسية لتفسير التاريخ والفكر الإسلامي حتى عصر النبوة والخلفاء والفتوحات[٣].

ويقوم نقد الجابري للماركسيين العرب على أساس أن لهم سلفًا ماركسيًّا يرجعون إليه في فهم التراث وعلاقته بالنهضة، فتعاملهم مع التراث يرتكز على سؤالين: « كيف نحقق ثورتنا.. كيف نعيد بناء تراثنا؟ » وهما سؤالان مبنيان على الفكر الجدلي الماركسي، إطارهما الزمني المستقبل و الماضي بوصفهما معًا مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه، والعلاقة بينهما علاقة جدلية، فمطلوب من الثورة أن تعيد بناء التراث ومطلوب من التراث أن يساعد على إنجاز الثورة، ويرى الجابري أن الفكر اليساري المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغة وباحث عن منهج للخروج منها[٤].

ويبين الجابري أسباب هذا التيه اليساري الناتج من مشكلة تطبيق المنهج للأخطاء الآتية:

أ - لأنها لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق؛ بل تتبناه كمنهج مطبق، وهذا

---

(١) انظر: د. عبد اللّه العروي: العرب والفكر التاريخي (ص ٤٥، ١٦٦، ١٨٢)، ط٣، (١٩٨٠م)، دار الحقيقة، بيروت.

(٢) انظر: حسين مروّة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (١/ ٣٣) وما بعدها.

(٣) مثل: د. محمد عمارة (فيما قبل التحول): فجر اليقظة القومية (ص ٤١) وما بعدها، ومثل: د. محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (ص ٤٨) وما بعدها، ط٣، (١٩٨٨م)، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(٤) انظر: نحن والتراث (ص ١٥).

يستوجب أن يكون التراث العربي الإسلامي انعكاسًا للصراع الطبقي من جهة، وميدانًا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، وبهذا تكون مهمة القراءة اليسارية منحصرة في تعيين الأطراف، وتحديد المواقف في هذا الصراع المضاعف[١].

ب - وامتدادًا لمشكلة المنهج فإنه يرى أن بعض مفكري اليسار العربي يسقطون المنهج الماركسي المطبق على الفكر الإسلامي بنظرة تبسيطية تفصل بين ما هو شعبي وما هو رسمي، فليس كل ما هو شعبي في تراثنا تقدميًّا، وليس كل ما هو رسمي هو رجعي[٢].

جـ - الماركسية ضد المنهج المطبق وثورة عليه؛ لأنها - أساسًا - نزعة نقدية، وخطأ اليسار الماركسي العربي هو أنه لم يتعامل معها من هذا المنظور.

وبناءً على ذلك فإن الجابري يذهب إلى أن ضَعْف هذه القراءة الماركسية للتراث وقلة مردوديتها يرجع إلى انعدام المنهج لدى اليساريين العرب في اتخاذهم للماركسية مرجعية نهضوية لهم بوصفها منهجًا مطبقًا وليس منهجًا صالحًا للتطبيق.

لهذا فهو يرفض مشروع (عبد اللّـه العروي)؛ لأنه متناقض يريد العروي فيه التوفيق بين ماضي الغرب الليبرالي، ومستقبله الماركسي في ثقافة مغايرة هي الثقافة العربية؛ لذا فهو عمل غير تاريخي منافٍ للتاريخانية والماركسية[٣].

وكذلك يرفض مشروع (نسيب نمر)؛ لأنه متناقض في محاولته الجمع بين أصول الفكر الاشتراكي وما يتشابه معها في تراثنا العربي[٤]، وأيضًا يرفض مشروع (حسين مروّة) ومن حذا حذوه؛ لأنه لا تتحقق فيه الوحدة العضوية بين الشكل والمضمون، والمنهج والموضوع، والقالب والمادة، وبالنظرية والممارسة؛ لأن الخطاب الماركسي الأصلي جدلي بطبيعته، وما يميزه هو هيمنة العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه: المنهج يكيف نفسه مع الموضوع، والموضوع يغتني بل يتجدد بفاعلية المنهج[٥].

---

(١) انظر: السابق (ص ١٥)، والتراث والحداثة (ص ٢٩).

(٢) انظر: السابق (ص ٣٩).

(٣) انظر: الخطاب العربي المعاصر (ص ٥٧) وما بعدها.

(٤) انظر: السابق (ص ١٤٥).

(٥) انظر: السابق (ص ١٦٨).

لذلك فإن الجابري يرفض استيراد المنهج الجاهز، ويرى ضرورة التصنيع المحلي له؛ حتى لا يتهمه السلفي الديني بأن خطابه « أيديولوجيا مستوردة »[1]، وليتلافى السلبيات التي وقع فيها الماركسيون العرب في المجال الثقافي الفكري الحديث والمعاصر، والمنهج الحداثي الجابري يقوم على تبيئة المفاهيم الماركسية بدمجها في الفكر الإسلامي، وهو ما وصفه الجابري بـ « الحداثة العربية »[2].

تعقيب:

إذن في نقد الجابري للخطاب النهضوي لدى الاتجاهات: الإسلامي، والليبرالي، والماركسي، يذهب إلى أن هذه الاتجاهات لديها عيوب فكرية على مستوى الرؤى، وعلى مستوى المناهج:

فمن حيث الرؤى؛ يرى أن الخطاب النهضوي لدى هذه الاتجاهات في مجمله خطاب لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية؛ لذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، وإذا كان هذا – في رأيه – ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني، فهو ينطبق أيضًا على التيارات الأُخرى باعتبار أن لكلٍّ منها سلفًا يتكئ عليه ويستنجد به، إما الماضي العربي الإسلامي، وإما « الماضي – الحاضر » الأوربي[3].

وعلى مستوى المناهج؛ فإنه يرى أن سلطة نموذج السلف لدى هذه الاتجاهات العربية، جعل الذاكرة وبالتالي العاطفة واللاعقل تنوب عن العقل، وانقطاع العلاقة بين الفكر والموضوع، وغياب العلاقة بين الفكر والواقع؛ لأن المفاهيم فيه معطاة قبليًّا، بمعنى أنها تنقل جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي؛ حيث توظف بلا تحديد دقيق وتنتج بالتالي خطابًا متهافتًا[4].

ويرجع هذا التناقض – في رأيه – إلى طريقة راسخة تكوّن جزءًا من بنية العقل العربي وطريقته في التفكير وهي: (قياس الغائب على الشاهد) الذي انتقل إلى الفكر المعاصر من مجال القياس الفقهي علم الكلام دون التقيد بشروط صحته، حتى أصبح

---

(١) انظر: السابق (ص ١٦٧).
(٢) انظر: الباب الثالث: الفصل الأول.
(٣) انظر: نحن والتراث (ص ١٩).
(٤) انظر: الخطاب العربي المعاصر (ص ١٩٨، ١٩٩).

الفعل العقلي الوحيد الذي يعتمد عليه في الإنتاج المعرفي[١].

لهذا فإن هيمنة نموذج السلف ورسوخ آلية القياس يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء الآخر مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف، ولا يتسنى للذات العربية - كما يذهب الجابري - أن تحقق الاستقلال التاريخي التام إلا عن طريق التحرر من السلطة المرجعية لـ: النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي، وذلك عن طريقين:

أ - التحرر من سلطة النموذج العربي الإسلامي، بمعنى امتلاكه، ثم تحقيقه وتجاوزه، بإعادة بنائه بترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبيننا وبينه من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا تاريخيته، ويبرر نسبة مفاهيمه ومقولاته.

ب - التحرر من النموذج الأوربي بقراءته في تاريخيته، وفهم مقولاته ومفاهيمه في نسبيتها والتعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا[٢].

وهذه الآراء الحداثية الجابرية لا تؤخذ على إطلاقها، فإنا نتفق معه فيما ذهب إليه بخصوص النموذج الأوربي، فدعاته والجابري منهم يفتقدون إلى الحد الأدنى من الموضوعية؛ لأنهم يستمدون الحلول الجاهزة لمشكلات العالم الإسلامي، من ثقافة مغايرة لها ظروفها الثقافية والفكرية الخاصة بها، فكل الاتجاه العَلماني بفصائله الليبرالية والماركسية والحداثية الجديدة (التكتل الليبرالي الماركسي) ينطبق عليه هذا الوصف، ويجب أن يتحرروا من هذه التبعة الحضارية بقراءة النموذج الأوربي في تاريخيته، وفهم مقولاته ومفاهيمه في نسبيتها، والتفاعل الحضاري مع النموذج الغربي في ما هو مشترك إنساني عام، مع الحفاظ على الخصوصية الحضارية العقائدية والفكرية.

أما ما يدعو إليه من تحرر من السلطة المرجعية للنموذج الإسلامي عن طريق امتلاكه وتحقيقه وتجاوزه، فهو أمر غير مسلم به له أو لغيره؛ لأن النموذج الإسلامي

---

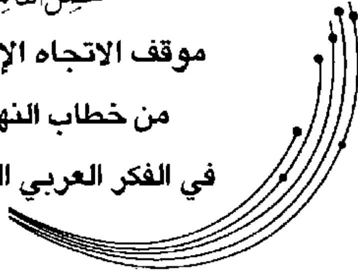
(١) انظر: نحن والتراث (ص ١٧، ١٨، ٢٠٣).

(٢) انظر: الخطاب العربي المعاصر (ص ٢٠٤، ٢٠٥)، (٢٠٠٠م)، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر (ص ٥٧)، ط ٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

يعني ضمن ما يعني (منهج القرآن والسنة) وهما ليسا تاريخيين ولا نسبيين، بل هما مُطلقان ثابتان في فاعليتهما الإيمانية التي تمثل أسس الحضارة إذا وجدت قلوبًا واعية فاعلة تؤمن إيمانًا كاملًا بدورهما الحضاري.

أما إذا كان الجابري يقصد بـ (النموذج الإسلامي) أقوال علماء السلف، وآراءهم فإن القول بنسبيتها وتاريخيتها أمر لا خلاف عليه، لاختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، وتطورها، ولكن مع التقدير لجهودهم، وعدم الانتقاص من حقوقهم.

وفي حين يعمل الجابري على تقويم الاتجاهين الفكريين: الليبرالي والماركسي؛ للانطلاق منهما في مشروعه النهضوي، وبالمقابل يعمل على زحزحة وزعزعة الاتجاه الإسلامي على مستوى المرجعية (= القرآن والسنة) وعلى مستوى الاتجاه (التيارات السلفية)؛ نجد: محمد عمارة على النقيض من ذلك في تقويمه ونقده للتيارات الإسلامية، وفي نقضه للأسس الفكرية لدى الاتجاه العَلماني، وهذا نقوم بدراسته – بمشيئة اللّـه – في الفصل القادم:



الفَصْلُ الثَّالِثُ
موقف الاتجاه الإسلامي من خطاب النهضة في الفكر العربي المعاصر

توطئة:

أقصد بالاتجاه الإسلامي؛ ذلك الاتجاه الفكري الذي يدعو إلى الأخذ بالمرجعية الإسلامية في معالجة قضايا النهضة والإصلاح في المجتمع الإسلامي على المستوى الثقافي والتربوي والفكري.. إلخ، وهذا الخطاب له عدة أنواع - بحسب وسائله - منها:

أ - الدعوة الإسلامية التي تشرف عليها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية في البلاد الإسلامية، ووسيلتها الأساسية المساجد.

ب - الجهود الفكرية التي يقوم بها مفكرو الاتجاه الإسلامي، ووسيلتها الرئيسة التأليف في مجال الفكر الإسلامي من خلال موضوعاته وقضاياه المتعددة، سواءً على مستوى التنظير والتقعيد، أم على مستوى النقد والتقويم للسائد من الأفكار، أم على مستوى الشرح والتفصيل.

وما أقصد إليه بالدرس والتحليل هو النوع الثاني، وهو الذي يتجاوز آليات الأسلوب الوعظي الخطابي - الذي له أهميته ومجاله الجماهيري - إلى الجهود الفكرية التي تقوم على المنهج العلمي في دراسة الظواهر والحكم عليها بالنقد والتقويم، كذلك بناء مناهج ومفاهيم فكرية جديدة.

وكذلك أقصد بـ« الاتجاه الفكري الإسلامي » جميع المفكرين المسلمين المعاصرين الذين ينطلقون من مذهب أهل السنة والجماعة؛ وهم جميع المسلمين ما عدا الشيعة والعلمانيين، والفرق الضالة؛ مثل: القاديانية والبهائية وأمثالهما، وجماعات العنف الطائفي ما عدا المدافعين عن أوطانهم وأنفسهم في البلاد المحتلة.

وبهذا يتميز من خلال جمهور المسلمين من أهل السنة ثلاث فئات:

أ - جمهور أهل السنة. ب - المثقفون. جـ - المفكرون.

والفئة الثالثة هي التي نقصدها بـ «الاتجاه الفكري الإسلامي».

وفي هذا الفصل نقوم بدراسة موقف الاتجاه الإسلامي - بالتركيز على موقف محمد عمارة - من خطاب النهضة في الفكر المعاصر في مبحثين:

ندرس في **أولهما**: موقف الاتجاه الإسلامي من المرجعية النهضوية لدى الخطاب الحداثي.

وفي الثاني: نقد خطاب النهضة لدى التيارات الإسلامية المعاصرة، ثم تعقيب مقارن عام على ما جاء في الباب من قضايا.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

موقف الاتجاه الإسلامي من المرجعية النهضوية لدى الخطاب الحداثي العربي

تطورَ الفكر العلماني من الدعوة إلى التغريب الكامل في جميع المجالات وترك الدين والتراث جملة، والأخذ بوسائل النهضة الأوربية، كما نجد صدى هذه الدعوة لدى رواد العلمانية الأوائل: سلامة موسى، وشبلي شميل، وفرح أنطون وغيرهم، وفي العصر الحالي تطور هذا الفكر متخذًا من الدين والتراث مداخل للمشروع النهوضي.

والجديد في التطور الحالي للعلمانية العربية أنها عادت إلى الدين والتراث، بمناهج الفكر الحداثي الغربي في التأويل[1]، وهي مناهج نشأت في بيئات غربية، لا صلة لها بالدين الإسلامي والتراث.

وعند تحليلنا لموقف محمد عمارة من المشروع الحداثي وجدنا أن نقده يتناول جانبين: **أولهما**: نقد ظروف نشأة العلمانية وأثرها في المفكرين العرب، **والثاني**: نقد الأسس الفكرية لدى المشروع الحداثي العربي.

هذا وقد تكفلت مصادر عديدة ببيان مفهوم العلمانية ونشأته في الغرب وكيفية انتقاله إلى العالم الإسلامي في إطار عملية التغريب الثقافي والغزو الفكري، غير أن الذي يهتم به البحث في هذا الموضوع هو التحام الكتلة العلمانية الماركسية والكتلة العلمانية الليبرالية في جبهة فكرية واحدة لتكريس مشروع للنهضة يهدف إلى علمنة الفكر والثقافة والمجتمع، وهو ما يتوجه إليه النقد لبيان التصور الإسلامي من خلال مفكري الاتجاه وخاصة محمد عمارة.

وفي هذا المبحث نتناول تحليل التصور الإسلامي في انعكاس نشأة العلمانية وظروفها المحيطة في الغرب على المفكرين الحداثيين العرب، في **المحور الأول** من

---

(١) انظر: في هذا البحث: الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول.

هذا المبحث، وفي **المحور الثاني**: التحليل النقدي للأسس المنهجية لدى المشروع الحداثي.

المحور الأول: أثر الفكر العلماني الغربي على العلمانيين العرب (من وجهة نظر محمد عمارة):

تعود أصول الفكر العلماني إلى الفكر اليوناني القديم؛ حيث تبلور خلاله تياران فلسفيان ماديان:

أولهما: تيار فكري إلهي يؤمن بخالق لهذا العالم، ولكنه دنيوي يتوقف بعمل الإله عند الخلق والإيجاد والتحريك، ويحيل تدبير العالم إلى نواميس الكون والأسباب المادية المركبة في ظواهره.

والآخر: تيار مادي تبلور عند طاليس (٥٤٤ - ٥٧٨ق.م) وأنكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م) وهرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٣م)، الذين ذهبوا إلى أن المادة مستكفية بذاتها مستغنية عن خالق يوجدها، واستمر هذا التيار المادي في الفلسفة الغربية حتى القرن التاسع عشر، فبلغ ذروته في المادية الجدلية عند كارل ماركس وفردريك أنجلز[1].

المسيحية وعصر الحكم البابوي:

دخلت المسيحية الدولة الرومانية في عصر قسطنطين الكبير (٢٧٤ - ٣٣٧م) وطوِّعت للنزعة الدنيوية في النظر إلى الإله؛ التي كانت في الفلسفة الإلهية اليونانية، وظل هذا الاتساق بين المسيحية والفلسفة الإلهية، إلى أن جاء عصر الحكم البابوي الذي جمعت فيه البابوية السلطة الزمنية إلى سلطاتها الإلهية، ولما كانت النصرانية لا تملك شريعة للعمران البشري، بل تركزت تعاليمها ووصاياها على خلاص الروح، وهي ثوابت ليس فيها المرونة التي تقتضيها طبيعة العمران المتطور دائمًا، فلقد ثبَّت الحكم البابوي الكنسي المتغيرات الدنيوية؛ بل وأضفى عليها قدسية الدين، الأمر الذي أوقف تطور العلم والفلسفة فدخل الحكم البابوي الكهنوتي إلى ظلمات الحضارة الأوربية في العصر الوسيط[2].

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير (ص٢٠)، ط٢، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م)، دار الشروق، القاهرة.

(٢) انظر: السابق (ص ٢١).

عصر النهضة:

والذي تعود جذوره إلى القرن السابع عشر الميلادي، وفيه ظهرت وتبلورت فلسفة التنوير الرافضة لتجاوز الكنيسة لحدودها، ومدافعة عن النزعة الدنيوية العلمانية للفلسفة الأوربية، وداعية إلى العقل الذي استبعدته الكنيسة، والرأي الذي قهره اللاهوت، والتحرر من سلطة التقاليد الكنسية، التي كانت سوقًا تجاريًّا، راجت فيه مفاسد القساوسة والبابوات، ففي مواجهة الفعل الذي تمثل في تحالف الكنيسة والإقطاع كان رد الفعل التنويري الذي أعلن رفضه لسلطان الدين على الدنيا، ولتدخل السماء في العمران الأرضي، ورافعًا شعاره القائل: لا سلطان على العقل إلا للعقل[1].

عصر التنوير:

كان القرن الثامن عشر عصر التنوير الأوربي، وتطور عن العصر السابق من مجرد تحديد تخصصات الكنيسة عند خلاص الروح ومملكة السماء إلى تجاوز ذلك بتمجيد العقل بديلًا عن قداسة الدين، وشن حملة شعواء ضد الدين والكنيسة، وإنكار عالم الغيب والجزاء الأُخروي، وجعل مقاييس الفضيلة في مدى ما تقدمه من الخير الاجتماعي[2].

عصر الحداثة:

فقد امتد تأثير فكر الأنوار في القرن التاسع عشر والعشرين وأصبح يشير إلى: «فلسفة المجتمعات الغربية وثقافتها من حوالي (١٨٥٠م) إلى (١٩٥٠م) أي الفترة المتفجرة التي حقق فيها مجتمع ما بعد الثورة، والمجتمع البورجوازي، إنجازات هائلة تكنولوجية وفكرية، وقاسى ويلات حربين عالميتين، وشهد تحولًا حضاريًّا كاملًا في ظروف المعيشة والعلاقات الاجتماعية»[3].

ومن أهم ما يتوجه إليه النقد لهذه المرحلة في المشروع الإسلامي المعاصر: هو

---

(١) انظر: السابق (ص٢١، ٢٢).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٢، ٢٣).

(٣) أوليفر ليمان: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، (ص١٤٢)، ترجمة: مصطفى محمود محمد، مراجعة: د. رمضان بسطاويسي، سلسلة عالم المعرفة، (محرم ١٤٢٥هـ / مارس ٢٠٠٤م)، وزارة الثقافة، الكويت.

أن الحداثة تقيم قطيعة معرفية مع الدين من جهة، وتستخدم المصطلحات الدينية لتفرغها من مضامينها الإيمانية؛ وذلك بتأويل الدين لأنسنته وتحويله إلى نسق فكري إنساني من جهة أخرى[1].

ثقافة عدمية ما بعد الحداثة:

والعدمية هي: نزعة تقوم على النفي والإنكار في الفلسفة والأخلاق والسياسة، فتنكر أية حقيقة ثابتة على الإطلاق، وتذهب إلى أن القيم الأخلاقية مجرد وهم وخيال، وتزعم أنه لا داعي مطلقًا لدولة أو لتنظيم سياسي يسلب الفرد حريته[2].

ويصف محمد عمارة هذه المرحلة بأنها: انعدمت فيها كل مصادر اليقين، ومات فيها كل شيء من النص والمعنى وحتى الإنسان، وأصبح التفكيك والعدمية واللاأدرية، والعبثية هي الأكفان « لما بعد حداثية » لهذا الإنسان[3].

ويلاحظ على الموقف النقدي الذي حللناه في السطور السابقة، أنه يركز على الوصف لتطور العلمانية، وأما نقد المنهج الحداثي فقد أفردنا له المطلب الثاني من هذا المبحث.

أثر الفكر العلماني الغربي على المفكرين العرب:

أسفر الأثر العلماني الغربي في العالم العربي عن وجود اتجاهين: ليبرالي وماركسي - كما سبق بيانه[4] - وقد كان لتبني الفكر الاشتراكي بما يحتوي عليه من أبعاد فكرية أثره في ضعف المؤسسة الدينية، وترسيخ فكرة الفصل بين الدين والدولة في عصر الحكم الناصري والنظم السياسية العربية المتأثرة به، الذي تطور بعد سقوط الماركسية - في أكبر معاقلها - إلى التحول إلى الليبرالية فكرًا وممارسة، مع بقاء نزعة السيطرة على المؤسسات الدينية.

ومن أهم الظواهر الفكرية التي حدثت بعد سقوط النظام الماركسي الروسي، تحول رموز المثقفين والمفكرين الماركسيين العرب من موقع المعارضة للنظم

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية (ص ٢٨)، الشروق الدولية، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

(٢) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية (ص ١١٨).

(٣) انظر: د. محمد عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٧٧).

(٤) انظر: المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الأول.

والحكومات العربية التابعة للغرب الرأسمالي الليبرالي إلى موقع التأييد، وكان من أبرز جهودهم - كما يصفها محمد عمارة -:

أ - أصبحوا أفصح مؤسسات الإعلام والثقافة في مواجهة المشروع الإسلامي، الذي أصبح أكثر مشروعات التغيير للواقع قبولًا للجماهير.

ب - تبنوا ليبرالية الغرب، فأصبحوا يتحدثون عن الوطنية بدلًا من الأُممية، وقد كانوا يرونها من قبل تعصبًا وضيق أُفق، وأصبحوا يتحدثون عن الليبرالية، وكانت قبل ذلك في نظرهم سُبة لما تعنيه من رأسمالية في الاقتصاد وعلاقات الإنتاج.

جـ - بعد أن كانوا يصورون رفضهم للدين والتدين بحسبانه من مقتضيات تحقيق المشروع الشيوعي في الاقتصاد والاجتماع، وهو المشروع الذي قالوا: إنه لا بد من استناده إلى المادية الجدلية في تفسير الكون والوجود، والمادية التاريخية في تفسير الصيرورة والتاريخ، رأيناهم وقد تزايد نقدهم للدين حتى بعد سقوط المشروع، فتصاعد احتضانهم للآليات والوسائل حتى بعد سقوط المقاصد والغايات، حتى كأن لم يبق من رسالتهم إلا العداء للدين[1]، وهذا النقد ينطبق تمامًا على مشروع الجابري الذي أسسه على المناهج الماركسية.

وتكرست جهود العلمانيين المعاصرين - ومنهم الجابري - تحت دعوى الحداثة، متأثرين في نقدهم وتوجيههم للواقع العربي ومشروعه الحضاري المنشود، بكل المراحل الفكرية والظروف التاريخية التي مرت بها الحداثة الغربية، وخاصة في علاقتها بالكنيسة، وأفكار الأنوار في موقفها من الدين، ودوره في الحياة الإنسانية، والعقل المطلق، وإنكار الغيب، وقدمت الحداثة العربية نفسها، بوصفها امتدادًا لهذا الفكر الغربي، وجعلت من مهماتها محاربة المشروع الإسلامي في كافة الصور.

وأخذ إيمان الفكر العلماني العربي بالحداثة الغربية دوره في رسم طريق النهوض والإصلاح في العالم العربي الإسلامي، متخذًا الصراحة العلنية وإسقاط مرحلة الصراع بين الكنيسة والعلماء في أوربا على المجتمع العربي والدين الإسلامي، فقد عبّر أحد دعاة الحداثة المعاصرين عن أهداف المشروع العربي الحداثي بأنه: « ضد كل مشروع ينطوي على مطلقات يقينية، فإنها كانت النقيض الدائم في الوطن العربي

(١) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير (ص ١٢).

للمشروعات الدينية في اتباعيتها، وللمشروعات الشيوعية.. وكان في ما انطوت عليه هذه المشروعات من أُحادية النظر، ويقينية المعتقد، وإطلاقية الأحكام الدريئة الثابتة لهجوم موجات الحداثة العربية المعاصرة، والمصدر التقليدي للعداء بين الحداثة وهذه المشروعات »[1].

هكذا تسوي الحداثة العربية بين المطلقات الدينية اليقينية في المشروع النهضوي الإسلامي، وغيره من المشروعات الوضعية المنسلخة عن الوحي السماوي، بل إن مشروع الحداثة العربية يهدف إلى الإيمان بـ « إنسانية جديدة لا تعرف من المطلقات سوى الإيمان بقدسية السؤال الذي يحطم جدران أي نوع من أنواع اليقين المطلق، وهذا هو سر الحوار بين الحداثة العربية المعاصرة، والتيارات الليبرالية الساعية إلى إنسانية جديدة لا تعرف التمييز العنصري أو استغلال الشعوب.. ومع التيارات الماركسية التي لا تعرف جمود الستالينية..، ومع التيارات الإسلامية التي تحاول تأسيس ما يمكن تسميته « الاعتزال المعاصر »[2].

ويلاحظ في الدعوة الحداثية السابقة الخروج عن قيم الحداثة في الحرية الليبرالية، فيصعد الخلاف في الرأي إلى تجميع وتكتيل الاتجاهات الفكرية المتمية للحداثة الغربية ضد المشروع الإسلامي، بتصفية الخلافات بينها لتكون ضد كل مطلق، ولتحطيم جدران أي نوع من أنواع اليقين؛ هكذا بإطلاق دون تمييز بين أنواع اليقين الديني والكوني، واليقين الإنساني المعرض للخطأ والصواب.

كان هذا المطلب عن تحليل الموقف النقدي لدى محمد عمارة لـ: ملامح تطور الفكر العَلماني الغربي وانعكاساته على العلمانيين العرب، أما تحليل الموقف النقدي من الأسس المنهجية للمشروع الحداثي العربي فهو محور المطلب التالي:

المحور الثاني: نقد محمد عمارة للأسس المنهجية للمشروع الحداثي العربي:

يتناول تحليل الموقف النقدي لدى محمد عمارة في هذه القضية محورين؛ هما: الموقف الفكري، النظرية الإسلامية في التأويل:

---

(١) د.جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير (ص٩٣)، ط٣، (٢٠٠٠م)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

(٢) السابق (ص ٩٣، ٩٤).

أولًا: الموقف الفكري:

ينطلق محمد عمارة في نقده للمشروع الحداثي من دوافع نهضوية مؤسسة على المرجعية الإسلامية، فهو يحدد موقفه من استخدام منهجية التنوير الغربي في تجديد العلوم الإسلامية في إطار مشروع النهضة بأنه:

« مع الاعتراض الشديد على استخدام هذه الآليات والمنهجيات الغربية في تجديد العلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الدين؛ وذلك انطلاقًا من أن هذا الاستخدام وهذه الاستعارة يتجاهلان حقيقة الخصوصيات الحضارية والثقافية في المعارف الإنسانية والمنهجيات البحثية، الأمر الذي يتجاوز التفاعل الحضاري وهو مطلوب؛ ليدخل في نطاق التبعية والتقليد »[1].

ويفرق محمد عمارة في نقده بين نظرية المعرفة الإسلامية، وفلسفة العلم الغربي التي هي: « وضعية مادية ترى أن الواقع المادي هو المصدر الوحيد للعلم والمعرفة.. بينما الفلسفة الإسلامية في نظرية المعرفة ترى في عالم الغيب ونبأ السماء مصدرًا للمعرفة يزامل عالم الشهادة، والآيات الكونية المبثوثة في الأنفس والآفاق.. »[2].

وعن التأويل الهرمينوطيقي فهو يرى أن الهدف منه أنسنة الدين بإحلال الإنسان محل اللّـه[3]، ودورها في النص الديني هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص - بدلًا من العكس[4].

ويترتب على هذا عزل القيم والأخلاق والأحكام الدينية عن مصدرها الإلهي، وإقامة قطيعة معرفية كبرى مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص، حتى « لقد مات المؤلف » للنص المقدس فأصبح مستباحًا لكل أنواع التأويلات من كل ألوان القراء، وبذلك أحلت الدين الطبيعي محل الدين الإلهي، بعد أن جعلت الإنسان طبيعيًّا، وليس ذلك الإنسان الرباني الذي نفخ اللّـه فيه من روحه[5].

هذا عن الموقف الفكري الرافض لاستخدام منهجية التنوير الغربي في تجديد العلوم الإسلامية والتأويل للنص الديني الإسلامي كجانب من مشروع النهضة الحداثي، أما عن نظرية التأويل الإسلامي فهي محور السطور التالية:

---

(١) د. محمد عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٤٥، ١٤٦).

(٢، ٣) السابق (ص ١٤٦). (٤، ٥) انظر: السابق (ص ٧٨).

ثانيًا: النظرية الإسلامية في التأويل:

شغلت هذه القضية المفكرين المسلمين قديمًا في ضبط وتقعيد قواعد التفسير[١]، ولدحض آراء الغنوصية والتأويل الباطني[٢]، وشغلتهم حديثًا للرد والدحض لآراء الحداثيين العرب[٣]، في إطار مشروع النهضة الحضارية.

وإن كانت آراء الحداثيين تنطلق من المناهج الغربية في تحليل النصوص الدينية الإسلامية، بما لهذه المناهج من أبعاد فكرية علمانية في نشأتها وتبلورها، فإن آراء مفكري الاتجاه الإسلامي تنطلق من دائرة أهل السنة والجماعة، في نظرية التأويل لديهم، التي تقوم على الالتزام بالأُسس والضوابط والآليات اللُّغوية والشرعية كما سيأتي بيانه.

ومفكرو الاتجاه الإسلامي، وخاصة مفكرو دار العلوم - ومنهم محمد عمارة - اهتموا بهذا الجانب في الفكر الإسلامي؛ الذي هو أساس الخلاف بين الحداثيين والإسلاميين، مما كان له أثره في أن يتصدى محمد عمارة لدحض المناهج العلمانية وبيان الفهم الإسلامي للتأويل وضوابطه في إطار المشروع الفكري للنهضة.

فقد اتفق محمد عمارة مع ما ذهب إليه أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ) في موقفه من التأويل والذي هو: « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك، من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي »[٤].

---

(١) راجع: د. محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية ومنهجه في قضية التأويل (ص ٥١، ٥٢)، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

(٢) انظر: محمد بن الحسن الديلمي: بيان مذهب الباطنية وبطلانه (ص ٣) وما بعدها، إستانبول، مطبعة الدولة، جمعية المستشرقين الألمانية (١٩٣٨م).

(٣) راجع: د. حسن الشافعي: حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه (ص ٥٨) وما بعدها.

- د. محمد عمارة: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية (ص ٢٤) وما بعدها، ط١، (١٩٩٨م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، وله - أيضًا - قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص٣٣) وما بعدها.

(٤) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (ص٩٧)، مدخل ومقدمة تحليلية =

- **وللتأويل الصحيح شروط؛ منها:**

أ - أن يكون المعنى الذي حُمِل عليه اللفظ المؤول معنًى محتملًا وموافقًا لمنطق الوضع اللُّغوي.

ب - وأن يكون معنى موافقًا للمحكم من آيات القرآن الكريم، والمتواتر من السنة النبوية.

جـ - صرف اللفظ بالتأويل إلى المعنى المرجوح بدلًا من الظاهر الراجح مشروط بوجود دليل يجعل هذا المرجوح أغلب على الظن من المعنى الظاهر.

د - التأويل يجب أن يظل محصورًا في نطاق المعاني التي يحتملها اللفظ فلا يخرج عن دائرة محتملات اللفظ، فهو توجيه اللفظ إلى أحد المعاني التي يحتملها.

هـ - الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى للتأويل[١].

وقد أفرد محمد عمارة عدة مؤلفات لهذا الجانب، وكانت آراء ابن رشد في هذه القضية من مواضع اهتمامه بجانب آراء كثير من العلماء المسلمين، وهي تتفق فيما بينها مكونةً نظرية إسلامية في التأويل[٢].

وكذلك يتفق محمد عمارة مع رأي ابن رشد في أن التأويل لا يشمل كل نصوص الشرع، وبعبارة ابن رشد: « أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل »[٣].

والنصوص التي يجوز فيها التأويل توجد لها شواهد في نصوص أخرى، تعين مواطن التأويل ومواضعه، فالظاهر سبيل من سُبُل تحديد مواطن التأويل لأنه:

« ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد »[٤].

= د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت (٢٠٠٢م).

(١) انظر: د. محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (ص ٣٣، ٣٤).

(٢) انظر: السابق (ص ٤٥) وما بعدها، وله: مقالات الغلو الديني واللاديني (ص٧٣) وما بعدها، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، الشروق الدولية، والنص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية (ص ٢٤) وما بعدها.

(٣) فصل المقال (ص ٥٨).

(٤) السابق (ص ٩٨).

هذا وقد اهتم مفكرو الإسلام قديمًا وحديثًا بهذه القضية على تعدد اهتماماتهم بجوانب الفكر الإسلامي، والتي تكون في مجموعها « نظرية إسلامية في التأويل » وتحتاج إلى جهود متواصلة في التنظير لها، لمواجهة المناهج الغربية التي يستخدمها أبناء الإسلام من الحداثيين؛ حيث ينادي كبار علماء الفكر الإسلامي المعاصرين بضرورة بناء نظرية متكاملة في « أصول التأويل العلمية للنصوص العربية الدينية، كما نمت وتشكلت في إطار ثقافتنا وعلومنا الشرعية، مع لمحة من النظر إلى مقابلاتها في التطور العلمي والفكري المعاصر »[١].

وذلك بهدف التعامل مع النصوص الدينية الإسلامية على نحو يحترم خصوصيتها، ويتناسب مع طبيعتها، لكي نرد عن ديننا ولغتنا وحضارتنا سموم الحداثة التي تهب من الغرب بهدف تدمير عناصر وجودنا الحضاري من لغة وثقافة ودين[٢].

ولا شك في أن العناصر المتعلقة بمسألة التأويل كثيرة ومتعددة غير أنا آثرنا منها ما يعطي تصورًا لدورها في مشروع النهضة، فتأويل الرسالة القرآنية هو تأويل للإسلام، والاختلاف في مرجعية التأويل هو اختلاف في مرجعية المشروع.

فلا يستطيع عاقل أن يزعم وجود شبه بين النسق الفكري الإسلامي وتطوره الحضاري، وبين ما حدث في أوربا « الفعل الكنسي » ومن « رد الفعل التنويري »، وعلى هذا فلا مجال لاستدعاء هذا التنوير الأوربي ليكون تنويرًا لنا نحن المسلمين[٣].

هذا عن تحليل الموقف النقدي من المنهج الحداثي في خطابه النهضوي، فهل ظلت فصائل الصحوة الإسلامية العاملة من أجل الإصلاح والتغيير في العالم الإسلامي بمنأى عن الزلل والانحراف في دعوتها إلى النهوض والتقدم؟ هذا ما سأقوم بتحليله في المبحث القادم بمشيئة اللّـه:

---

(١) د. حسن الشافعي: حركة التأويل النسوي للقرآن والدين (ص ٥٧).

(٢) انظر: السابق (ص ٧٢) وما بعدها.

(٣) انظر: د، محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير (ص ٢٤).

المَبْحَثُ الثَّانِي

نقد خطاب النهضة لدى التيارات الإسلامية المعاصرة

نقصد في هذا المبحث إلى دراسة الموقف النقدي - لدى محمد عمارة - للتيارات الفكرية الإسلامية، وهي التي تتخذ من المرجعية الإسلامية أساسًا لنهضة العالم الإسلامي، وتتخذ موقفًا رافضًا لفكر التغريب والعَلمانية، وتسعى وتعمل على إيجاد الحلول الإسلامية للمشكلات الحضارية المعاصرة.

وقد تعددت مناهج الفكر والممارسات لدى التيارات الإسلامية المعاصرة، وكان لها آثارها على المجتمع الإسلامي، وفكر النهضة والإصلاح الديني، وفي هذا المبحث تحليل للموقف الفكري النقدي للإيجابيات والسلبيات لدى هذه التيارات:

ففي المحور الأول: تحليل لملامح الفكر النقدي الذاتي لدى مفكري الاتجاه الإسلامي - غير التغريبي - للتيارات الفكرية الإسلامية.

وفي المحور الثاني: تحليل منهج محمد عمارة في نقد خطاب النهضة لدى التيارات الإسلامية المعاصرة.

وفي المحور الثالث: تحليل الموقف النقدي من مفهومي السلف والسلفية وأثرهما على فكر النهضة، مع التركيز على بيان علاقتهما بالموقف الفكري لدى محمد عمارة.

وفي المحور الرابع: تحليل الموقف النقدي من الحركات الإسلامية، مع تنويه الباحث بالمراجعات الفكرية لدى «الجماعة الإسلامية» كتتمة للموقف النقدي.

المحور الأول: النقد الذاتي في الفكر الإسلامي المعاصر:

النقد الذاتي من الميادين الفكرية الخصبة في الفكر الإسلامي المعاصر، فمنذ ظهور رواد الفكر والإصلاح في العصر الحديث، نجد التقويم للأفكار والممارسات من الظواهر الفكرية الإصلاحية[1]، فالنقد الذاتي والمراجعة الفكرية من الفروض

(١) راجع: الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة (١/ ٣٢٣ - ٣٣١).

الحضارية الواجبة على علماء الأمة، فهو من جانب نقد وتقويم للآراء؛ كي تسهم بفاعلية في عملية التقدم، ومن جانب آخر هدم وبناء؛ هدم للأفكار والممارسات الفاسدة وإثبات تهافتها وفساد الممارسات القائمة عليها، وآثارها السلبية على المجتمع، ثم بناء مفاهيم فكرية وحضارية جديدة تكون بدائل تقدم حلولاً للمشكلات الحضارية في المجتمع الإسلامي والعالمي.

والذات التي أقصدها في تعبير « النقد الذاتي في الفكر الإسلامي » تضم كل من يعتقد ويؤمن ويدعو ويعمل على اتخاذ المرجعية الإسلامية في كافة أوجه نشاط الحياة عامة ومجال النهضة الحضارية خاصة، وهي بذلك تضم جميع المفكرين، وتيارات الفكر الإسلامي ومؤسساته، وفصائله، التي برز من خلالها مفكرون ينقدون ويقوِّمون خطاب النهضة وممارساته عند هذه التيارات والفصائل.

والمراجعة الذاتية للآراء والأفكار والمناهج - من الفروض الفكرية في مشروع النهضة المنشودة، ومن لوازم المنهج الصحيح لاكتشاف مواطن الخلل لدى المعاصرين في مناهجهم وتصوراتهم وأحكامهم، وهي بذلك مطلب حيوي في مسيرة كل فرد وحياة كل أمة؛ لاكتشاف ذواتنا وتحديد معالم هويتنا كأمة ذات رسالة[1].

ومن نماذج النقد الذاتي لدى مفكري المغرب العربي المؤلَّف الذي قدمه الأستاذ علّال الفاسي: « النقد الذاتي »، وهو إن كان مركزًا على الحياة الفكرية المغربية إلا أنه لم يغفل النقد العام للحياة الفكرية والاجتماعية في العالم الإسلامي، وهو بوصفه من مجددي الحركة السلفية الوطنية في المغرب، ينادي بأن هذه الحركة: « التي عَلِمَت منذ بدء نهضتها أولَ تمهيد لهذا الكفاح العقلي والاجتماعي.. ستظل من غير فائدة إذا لم تتوج بحركة إصلاح شاملة، ومن درجة أقوى وأشد عتوًا »[2].

ومن مفكري المشرق الإسلامي بالهند؛ الأستاذ. أبو الحسن الندوي (١٩١٤ - ١٩٩٩م)، الذي تعد كتاباته في النقد الذاتي من أبرز قسمات فكره من

(١) انظر: د. محمد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد؛ تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات (ص١٧٠)، (١٩٩٩م)، دار قباء، القاهرة.

(٢) علّال الفاسي: النقد الذاتي (ص٥٤)، ط١، (١٩٥٢م)، القاهرة.

خلال مؤلفاته المتعددة في هذا المجال، فقد شملت معظم أقاليم العالم الإسلامي[١]، وترشيد ونقد أبرز تياراته[٢]، وتقويم الأسس الفكرية للآراء المتطرفة لدى فصائل العنف[٣]، والدعوة إلى العودة إلى الإسلام من جديد[٤].

وهذا الجانب من الفكر الإسلامي له أهمية في مشروع النهضة الحضارية من جهة، ولارتباطه بالتوجه الفكري لدى محمد عمارة، من حيث هو أحد مفكري الاتجاه الإسلامي المعاصر، ومن رواد الفكر النقدي لاتجاهات الغلو الديني في الفكر الإسلامي من جهة أخرى، على النحو الذي نقوم بتحليله في الصفحات القادمة بمشيئة اللّـه.

المحور الثاني: منهج محمد عمارة في نقد خطاب النهضة الإسلامية:

ينظر د. عمارة للاجتهادات الإسلامية لدى المفكرين والمصلحين في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر على أنها إسهامات تكوّن في مجموعها المشروع الحضاري الإسلامي، وبتنوع هذه الاجتهادات والأفكار في إطار المرجعية الإسلامية تتعدد الإسهامات في المشروع الحضاري[٥].

وما دامت الرؤى والمناهج المتعددة لدى أعلام النهضة الحديثة والعاملين في ميدانها في إطار الإسلام المتفق « على أصوله وأركانه وعقائده وغيبياته كما جاءت في السمعيات، فإن قضية الحضارة العربية، سياسة واجتماعًا واقتصادًا وعمرانًا وعلومًا إنسانية، هي مما تتعدد فيه الرؤى وتتمايز فيها الاجتهادات بتعدد وتمايز جماهير الأمة ومفكريها إزاء هذه المعضلات، فالتعددية، إذن، في هذه الدعوات.. ظاهرة طبيعية بل وصحية »[٦].

---

(١) انظر أبا الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية (ص٢٧)، وما بعدها (ص ٤٩) وما بعدها، ط٦، (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، دار القلم، الكويت.

(٢) راجع: الندوي: ترشيد الصحوة الإسلامية (ص ٣٩) وما بعدها، و (ص ٧٣) وما بعدها، ط٤، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١هـ)، دار السلام، القاهرة.

(٣) راجع: الندوي: التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب (ص ٢٩) وما بعدها (ص ٧٣) وما بعدها، ط٢، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، دار آفاق الغد، القاهرة.

(٤) راجع: الندوي: إلى الإسلام من جديد (ص ٣٣) وما بعدها (ص ٥٧) وما بعدها، المختار الإسلامي، القاهرة، د.ت.

(٥) انظر: د.عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٣٤)، وأزمة العقل العربي (ص٤٠).

(٦) د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ١٤٥، ١٤٦).

وفي المنهج النقدي لدى د.عمارة يفرق بين « عقائد الإسلام » التي هي من الثوابت، وبين « حضارة الإسلام » التي هي اجتهادات بشرية ناتجة عن الإيمان بالثوابت ومبادئها؛ لهذا فإن الذين يتصورون الواحدية والانفراد بالنجاة لفرقة بذاتها وجماعة بعينها قائلين: إن من عداهم في النار، فإنهم في ميدان البعث الحضاري لأمة الإسلام يخلطون بين عقائد الإسلام التي هي أصوله وأركانه التي لا مجال فيها للتعددية، والنجاة فيها للفرقة المتبعة دون المبتدعين الذين مآلهم جميعًا إلى النار، أما في ميدان الحضارة فإن الاجتهاد ومن ثم التعددية هما السبيل الطبيعية - بل الواجبة - لتنمية الإبداع الذي هو السبيل إلى بناء الحضارة، وإلى تجديدها ونهضة أمتها[1].

ولما كانت التيارات الفكرية الإسلامية ليست واحدة في مدى إسهاماتها التجديدية في ميدان الإحياء الإسلامي؛ فقد كان من معايير النقد لدى د. محمد عمارة، العناصر التي يمكن تحليلها في النقاط التالية:

١ - دور النقد في مشروع النهضة:

إن قيمة النقد في مشروع النهضة لدى د.عمارة، ترقى من مجرد النقد الآنيِّ إلى الدرس المستقبلي الذي يستفيد من التجارب الفكرية للحركات والدعوات المنادية بالإصلاح والنهضة، وذلك من جانبين:

أولهما: على امتداد قرنين من الزمان هما عمر تيار الصحوة يستطيع الباحث أن يرصد تمايزًا في الفكر يتجاوز بقيمته الدرس التاريخي إلى حيث يصبح درسًا للحاضر وتوجيهًا لمستقبل تيار الصحوة.

والآخر: تعميق الفهم واكتشاف الأخطاء وتبيُّن الأُطُر والرؤى الواضحة التي تجعل الإسلام دليل عمل للحركة الإسلامية ينير لها الطريق الذي يجدد حياة الأمة وإنهاضها من المأزق الذي هي فيه[2].

وامتدادًا للرؤية المنهجية السابقة، فإن د.عمارة في نقده لاتجاهات الفكر المعاصر لدى الحركات الإسلامية، لا ينقدها بوصفه أحد أتباعها، ولكن بوصفه مفكرًا إسلاميًّا مستقلًّا، وحسب عبارته: « أنا أقيِّم موقف الجماعات من خارجها فليس لي علاقة

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤٦).

(٢) د. محمد عمارة: الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري (ص١٧، ١٨)، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الشروق، القاهرة.

بالتنظيمات »[١]. أما نقده للفكر المعاصر لدى الحركات الإسلامية فهو يرى أنه واجب بوصفه مجاهدًا سلاحه الكلمة، وإيمانًا منه « بأخوة المعركة الواحدة، ورفاق الخندق النضالي الواحد الذي نجاهد منه جميعًا لبعث هذه الأمة وانتزاع استقلالها السليب، وتحقيق نهضتها بالإسلام.. امتلاك العضو الذي يمتلك بالفكر أعلى مستويات الحساسية، بسائر أعضاء الجسد، جسد الطلائع التي تقف على أرض معسكر البعث الإسلامي »[٢].

٢ - ضرورة التمييز بين فصائل وتيارات اليقظة الإسلامية والإحياء الديني:

يرى د. عمارة أنه من الخطأ والظلم النظر إلى ظاهرة اليقظة الإسلامية عند تقويم الإيجابيات والسلبيات فيها؛ على أنها كتلة واحدة صماء، فإذا مثلت هذه الظاهرة تيارًا إحيائيًّا، يبتغي العودة الكاملة إلى الإسلام واتخاذه منهجًا شاملًا لكل مناحي الحياة، فإن في هذه الظاهرة العديد من الفصائل والتيارات التي تتمايز في إطارها العام:

أ - الجماهير العريضة غير المؤطرة في أحزاب أو حركات، والتي تندفع للالتزام بأحكام الإسلام باحثة عن حدود اللّـه في شؤون حياتها.

ب - فصيل العمل الخيري غير السياسي، وتياره الذي يقيم في عالم الإسلام المؤسسات الخيرية والإغاثية والتنموية والصحية والفكرية.. إلخ، ويسهم في تخفيف مشقات الناس بواسطة الحلال الإسلامي، مبرزًا دور الإسلام في البناء الاجتماعي والإنساني.

جـ - أهل الفكر والاجتهاد والتجديد، الذين نذروا أنفسهم لصناعة الفكر والثقافة انطلاقًا من المنظور الإسلامي، يبدعون في ميادين الفكر الإسلامي، على تعدد وتنوع هذه الميادين؛ إصلاحًا لمناهج الفكر وتجديدًا لفلسفاته، وصياغة لمعالم وقسمات مشروع حضاري إسلامي؛ يكون دليل عمل لكل فصائل وتيارات الإحياء الإسلامي المعاصر.

د - التيار الحركي المنظم في أحزاب وجماعات وجمعيات ذات مقاصد سياسية ويلتزم الوسطية والاعتدال، ويدعو إلى برامجه بالكلمة الطيبة والحكمة والموعظة الحسنة ويحاور المخالفين بالتي هي أحسن، ويحتكم إلى جماهير الأمة عبر آليات الشورى والديمقراطية.

---

(١) د. عمارة: أزمة العقل العربي (ص ٥٩).

(٢) د. عمارة: الحركات الإسلامية رؤية نقدية (ص ٥)، (١٩٩٧م)، دار نهضة مصر، القاهرة.

هـ - وهناك شريحة محددة العدد، اختار شبابها طريق الرفض والغضب والعنف والاحتجاج؛ إما لرد فعل نزق لعنف النظم والحكومات التي حرمتهم من العمل القانوني السلمي والمشروع، وإما لتأويلات فاسدة لبعض المأثورات الإسلامية من أحاديث الفتن وآخر الزمان، ومن فتاوى عزلوها عن ملابسات صدورها؛ وإما للأمرين معًا[١].

٣ - تغايُر الزمان والمكان وأثرهما في توجهات الاجتهاد والتجديد في مشروع النهضة:

كان للهجوم الاستعماري على ديار الإسلام أثره في إثارة تساؤلات النهضة، وكانت جهود الاجتهاد والتجديد على امتداد القرن التاسع عشر متوجهة إلى محاربة الجمود والتصدي للزحف الاستعماري، وبعد نجاح الغرب في الاستيلاء على ديار الإسلام وفرض التبعية الفكرية - جاءت محاربة التغريب ومظاهره مهمة ثالثة لأعلام اليقظة.

لهذا، كان لظهور دعوات الإصلاح والتجديد في أزمنة متغايرة، وأماكن متعددة - أثره في تنوع اجتهاداتهم، مما يجعل سمات الاجتهاد والتجديد لا تكتمل لدى أحد منهم، فكثيرٌ منهم اجتهد في ميدان دون ميدان بحسب ظروف الزمان والمكان، كما أن توجهاتهم التجديدية لم تكن متطابقة في كثير من الأحيان، وهذه الحقيقة ومراعاتها شرط ضروري للتقييم الموضوعي لإضافات أيٍّ من المفكرين[٢].

٤ - تنوع ميادين التجديد والإبداع:

فالتنوع لا يعني التناقض، أو النقض في أفكار الإصلاحيين، ولكن يعني تغاير الظروف، فهو ظاهرة صحية توجب علينا « احتضان تراثهم جميعًا، لنستخلص من كلٍّ عناصر التجديد والإبداع، فبذلك نبلغ أقصى درجات الاستفادة لاستخلاص ما يزكي في واقعنا الراهن توجهات الاجتهاد والنهضة واليقظة والتجديد، مع تلافي ما في أفكارها من سلبيات »[٣].

٥ - أثر بعض دعاة المرجعية الإسلامية في تطويق وتعويق وتشويه المشروع

---

(١) انظر: د. عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢١، ٢٢).

(٢) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ١٤٤).

(٣) السابق (ص ١٤٤).

الحضاري الإسلامي:

من المعايير النقدية لدى د.عمارة، الأخذ بهذا الجانب في الحسبان، فليس معنى القول: « تعدد الرؤى ظاهرة صحية » هو الإيمان بكل الأفكار والممارسات التي تصدر من دعاة المرجعية الإسلامية؛ لهذا كان الإطار النقدي لدور التيارات الإسلامية في مشروع النهضة؛ يتناول مقالات الغلو الديني بالتحليل والتفنيد؛ لينتهي إلى رفضها مبينًا أثرها في تعويق وتطويق المشروع الإسلامي عن مسيرته داخليًّا، وتشويهه خارجيًّا وجَعْلِه عُرضة لـ « المخطط الإعلامي الخبيث الذي يسلط على هذه الشريحة كل الأضواء؛ ليشوه كل الصور؛ وليلقي ظلال هذه الشريحة على الموكب العريض لظاهرة اليقظة الإسلامية المعاصرة.. وذلك بهدف حجب الإيجابيات الكبيرة والكثيرة لأعظم ظواهر عصرنا عن أنظار الجماهير »[١].

هذه قسمات أو ملامح المنهج النقدي للتيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، من الجانب النظري، أما الجانب التطبيقي فهو ما سنحاول - إن شاء اللَّه - تحليله في الصفحات التالية من تحليل الرؤى النقدية لدى د. عمارة:

المحور الثالث: نقد مفهوم السلف والسلفية في الفكر المعاصر وأثره في مشروع النهضة:

أولًا: مفهوم السلف والسلفية:

١ - **مفهوم السلف:** تعدد مفهوم السلف في الفكر الإسلامي المعاصر بحسب درجة الاهتمام التي تُقْصَد لدى كل مفكر:

فمنها المفهوم الذي يركز على السلف بوصفهم القدوة في الفهم لأصول العقيدة، ويستنبط من أقوالهم قواعد المنهج الاعتقادي لديهم[٢].

ومنها المفهوم الذي يركز على السلف بوصفهم القدوة في الاعتقاد والسلوك، في علاقتهم باللَّه، واحترامهم للعلم وطلبهم له، ومعاملاتهم وروابطهم الاجتماعية،

---

(١) د. عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢٢).

(٢) انظر: د. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي (ص ١٨٧) وما بعدها، ط٢، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، دار الدعوة، الإسكندرية، وانظر: د. عبد اللطيف محمد العبد: قضايا من الفكر الإسلامي الحديث (ص ١٠٢، ١٠٣).

ومحاربتهم للأمراض النفسية[١]. فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون، ومن جاء بعدهم من المؤمنين الصالحين[٢]، وكذلك هم حملة المنهج النبوي في الاعتقاد والسلوك وتحمل المسؤولية، والالتزام بالاتباع والاقتداء علمًا وعملًا، فكانوا في الاعتقاد أئمة وفي السلوك قدوة[٣].

وكذلك يربط بعض العلماء هذا المفهوم بتحديد مرحلة زمنية؛ فالسلف هم أهل القرون الثلاثة الأولى التي وصفها الرسول ﷺ بأنها خير القرون، وأمرنا بالاقتداء بهم[٤].

غير أن التحديد الزمني وحده لا ينهض كفيلًا بخيرية كل من هو داخل هذه القرون في أقواله وسلوكه ليكون قدوة، وهذا ما جعل أحد المفكرين المعاصرين يدعو إلى ضرورة أن يضاف إلى السبق الزمني عند تحديد المراد بالسلف - الموافقة التامة للكتاب والسنة نصًّا وروحًا، فمن خالفهما لا يعتبر من السلف المقصودين بهذا اللفظ، وإن كان يعيش بين أظهر الصحابة[٥].

وعلى هذا يمكن فهم قول الرسول ﷺ: « **إِنَّ خَيْرَكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ** »[٦]، على أنه من حيث الأحوال العامة للإسلام في كافة أوجه

---

(١) انظر: د. عبد اللطيف محمد العبد: التطبيق العلمي للشريعة الإسلامية لدى السلف الصالح (ص ٦، ١٤، ٢١، ٣١، ٥٤، ٦٦)، ط ١، (١٩٧٩م)، القاهرة.

(٢) انظر: السابق (ص ٤).

(٣) انظر: د. محمد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد (ص ١٠).

(٤) راجع:

أ - د. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي (ص ٩)، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، دار الفكر، دمشق.

ب - د. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي (ص ٨).

جـ - محمد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد (ص ١٠).

د - د. محمد عمارة: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية (ص ١٩، ٢٠)، ط (٢٠٠٤م)، القاهرة، نهضة مصر.

(٥) انظر: د. محمد الجليند: الإمام ابن تيمية ومنهجه في قضية التأويل (ص ٥١، ٥٢).

(٦) أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه: كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، الحديث رقم (١٦٤٧)، (ص ٥٦٢) في: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان.

نشاط الحياة فهمًا وتطبيقًا، ونشرًا للإسلام واتساعًا لدولته..

ويذهب د. عمارة إلى أن خيرية هذا الجيل الفريد المؤَسِّس لكل الأجيال التي تلته، لا يعني نفي الخيرية عمّا عدا هذا الجيل المؤسس، والظن بأن الخط البياني للخيرية في التاريخ الإسلامي، هو دائمًا وأبدًا في هبوط - كما يحسب البعض - وإنما معنى هذا الحديث: تميز وامتياز جيل التأسيس؛ لأنه لا بناء بدون أساس وتأسيس، فكل الأجيال التالية من التابعين - إلى أن يرث اللّـه الأرض ومن عليها - عَيال على هذا الجيل الفريد دون أن يعني ذلك تدني الخيرية مع مرور وتوالي الأجيال؛ لأن التأسيس والأساس لا يغني عن كامل البناء، وخصوصًا إذا كان هذا البناء هو الإسلام، الممتدة ظلاله، والمنتشرة فروعه؛ لعالميته وختامه للرسالات عبر الزمان والمكان[1].

ويتفق محمد عمارة مع الآراء السابقة في مفهوم السلف، فهم العصر الذهبي الذي يمثل نقاء الفهم والتطبيق للإسلام قبل وفود المذاهب والتيارات والتصورات الغريبة عن الإسلام بعد الفتوحات؛ وكذلك هم الجيل المؤسس الذي عاش عصر تنزُّل الوحي وحوّله إلى واقع حياتي مُعَاش، ثم انضم إليهم زمرة السلف ممن اهتدى بهديهم وعمل بسنتهم من التابعين وتابعي التابعين[2].

٢ - **مفهوم السلفية**: فيما يخص نشأة التسمية، فإن البوطي يذهب إلى أنها اتخِذت شعارًا لفكر إصلاحي، واسمًا لمذهب؛ وبرز من خلال ذلك اتجاهان:

- **أولهما**: اقترنت حركة الإصلاح الديني التي اتخذها الأفغاني ومحمد عبده بهذا الشعار لشيوع التقليد والجمود في مؤسسة الأزهر من جهة، وظهور دعوات التغريب إبان الاحتلال من جهة أخرى، وما شاع في المجتمع من بدع وخرافات من جهة ثالثة، فقامت بالدعوة إلى الرجوع لسيرة السلف الصالح كمقاومة للتقليد والجمود والتغريب؛ لذا فقد كانت هناك ظروف خاصة أدت إلى اتخاذ هذا الشعار.

- **والثاني**: الحركة الوهابية في نجد وبعض أطراف الجزيرة، فقد استبدلت بالوهابية: « السلفية » عَلَمًا لاسم مذهبها، فتحولت من شعار أطلق على حركة إصلاحية لها ظروفها الخاصة في مصر، إلى لقب لمذهب يرى أصحابه أنهم دون

---

(١) انظر: د.عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ٩٣، ٩٤).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية (ص ١٩، ٢٠).

غيرهم من المسلمين على حق، والأُمناء على عقيدة السلف، والمعبرون عن منهجهم في فهم الإسلام وتطبيقه[١].

والذي يهدف إليه البوطي هو أن « السلفية »: مرحلة زمنية مباركة، وليست مذهبًا إسلاميًّا؛ لأنها منهج المسلمين جميعًا، وليست شارة انتماء إلى جماعة إسلامية معينة، وليست فرقة كلامية، أو مذهبًا فكريًّا، ولكنهم الأصل في فهم الاعتقاد، واتباعهم واجب على كل مسلم بمقتضى كونه مسلمًا[٢].

وفي هذا الرأي إعلاء من شأن السلف وقدرهم وطريقة فهمهم لأصول الدين، بحيث تكون هدفًا أسمى لجميع المسلمين يجب عليهم التمسك به، مثل اسم الإسلام الذي يوصف به جميع المسلمين، ومبادئه وعقيدته كدين هي مما يجب على المسلمين التمسك به.

ومن أوجه النقد التي وجِّهتْ إلى رأي البوطي السابق ذكره، **النقد الذي يوجَّه إليه الاتهامات الآتية**[٣]:

أ - يُتَّهم البوطي من خلال رأيه الذي يذهب فيه إلى أن: « السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهبًا إسلاميًّا ». بأنه ينكر قول الرسول ﷺ: « **لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم** »[٤]، وقوله ﷺ عن الفرقة الناجية: « **هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي** »[٥]، وقوله ﷺ: « **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي** »[٦].

---

(١) انظر: د. البوطي: السلفية (ص ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦).

(٢) انظر: السابق (ص٢٢١ - ٢٢٧).

(٣) د. فوزان بن عبد اللـه الفوزان: نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان، من الهفوات، بحث ضمن: مجلة البحوث الإسلامية، تصدر عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، عدد (٢٦)، (١٤١٠هـ)، (ص ١٨٣) وما وبعدها.

(٤) أخرجه مسلم: بلفظ: « لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة.. » صحيح مسلم (١/ ١٣٧)، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى ابن مريم، حديث رقم (١٥٦).

(٥) أخرجه الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط (٨/ ٢٢)، حديث رقم (٧٨٤٠)، تحقيق: طارق بن عوض اللـه بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة (١٤١٥هـ).

(٦) أخرجه الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي: الجامع الصحيح (سنن الترمذي) (٥/ ٤٤)، حديث رقم (٢٦٧٦)، تحقيق: الشيخ: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت. عدد (٥ مجلد). وأخرجه الألباني: السلسلة الصحيحة (٢/ ٦١٠)، حديث رقم (٩٣٧)، مكتبة =

ب - يرفض هذا النقد رأي البوطي في قوله: « إن اتباع السلف لا يكون بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها، أو المواقف الجزئية التي اتخذوها؛ لأنهم هم أنفسهم لم يفعلوا ذلك، وإنما يكون بالرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد تفسير النصوص وتأويلها، وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام »[١].

ومعنى هذا في رأي المعارض: « أن أقوال السلف وأفعالهم ليست حجة وإنما الحجة هي القواعد التي يسيرون عليها، وهذا كلام فيه تناقض؛ لأن معناه أننا نلغي أقوالهم ونأخذ قواعدها فقط، ونستنبط بها من النصوص من غير استنباطهم، وهذا إهدار لكلام السلف ودعوة لاجتهاد جديد يُدَّعى فيه قواعد السلف »[٢].

والرأي السابق - المعارض للبوطي - يرفض أن يؤخذ من أقوال السلف وأفعالهم قواعد مستنبطة منها؛ لأنها تستنبط من النصوص غير استنباطهم؛ بل إنه يرفض الاجتهادات الجديدة والمفاهيم الاجتهادية؛ لأن فيها إهدارًا لكلام السلف!!

وهذا مكمن العجب والخطورة الحضارية، فما العيب في استنباط قواعد للمنهج، وكيف نواجه مستجدات الحياة المتطورة إذا لم يكن هناك اجتهادات وتجديدات دائمة تربط بين عصر التطبيق والعصور التالية له.

بل إن الظروف الفكرية في العصر الراهن تجعل من التقعيد لمنهج السلف في العقيدة والسلوك[٣]، وتصحيح المفاهيم ودرء الشبهات ورد المفتريات عنه[٤]، فريضة فكرية للحفاظ عليه من كيد أعدائه وجهل اتباعه.

ثانيًا: الأساس السلفي عند مدرسة الإحياء والتجديد:

يربط د. عمارة بين التجديد في العصر الحاضر والسلفية التي هي العودة إلى المنابع الجوهرية والنقية للفكر الإسلامي من كتاب وسنة ولعصر النبوة ولمنهج الخلافة الراشدة، فكل دعوات التجديد في تاريخ الأمة كانت تقوم على علماء سلفيين، وكل

= المعارف الرياض، د.ت، عدد (٧ أجزاء).

(١) د. البوطي: السلفية (ص ١٢).

(٢) د. الفوزان: نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات (ص ١٨٥).

(٣) راجع: د. مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي (ص ٣٥) وما بعدها.

(٤) راجع: د. محمد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد (ص ٩) وما بعدها، و (ص ٣٢) وما بعدها.

مسلم لا بد من أن يكون سلفيًّا، وليس صحيحًا ما يتصوره البعض من أن التجديد ضد السلفية[١].

ولكن هناك فرقًا بين العودة إلى السلف، واستلهام منهج السلف بالعودة إلى الأصول والنظر فيها بعقل معاصر لنأخذ منها ما يعين على النهوض بالمستجدات ولتطوير وتمدين هذا الحاضر واستشراف المستقبل، وهي السلفية التي كان عليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[٢]، **ومعنى هذا: أن سلفية مدرسة الإحياء والتجديد تُميز بين أمرين:**

أ - تعود إلى الدين وتطبيقات السلف له في إزالة شبهات الشرك والوثنية والتوسل والوسائط، ففي أصول الإسلام ثبات لا ابتداع مهما اختلف الزمان والمكان.

ب - أما الإسلام كحضارة وعلوم ومجتمع متطور، فمن المحال العودة فيه إلى عصر السلف، وإنما استلهام ما هو جوهري ونقي، أي الدين الخالص ليكون نقطة البدء والطاقة المحركة والنبع المقدس لدفع عجلة التطور إلى الأمام[٣].

وهذا الاتجاه التجديدي الذي يتخذ السلفية أساسًا للبناء الحضاري المنشود، يتخذ هذا الأساس دون النمط الأوربي وفكرية العصور الوسطى الجامدة؛ لأن الأساس الإسلامي هو الذي جربته الأمة فأقامت عليه حضارتها[٤].

وعلى هذا، فإن د. عمارة ينطلق من موقف سلفي تجديدي يستلهم الأصول، وهذا الاستلهام التجديدي في الفكر الحديث يتمثل في مدرسة الإحياء والتجديد وهو التيار الذي بدأه الأفغاني، وتجسد فكره - وخاصة ما يتعلق منه بتحرير العقل والإصلاح الديني - في الآثار الفكرية والجهود العملية للإمام محمد عبده، وفي المغرب العربي لدى عبد الحميد بن باديس، ومن هؤلاء عرفت الأمة أقوى تيارات التجديد واليقظة وأكثرها مستقبلية في العصر الحديث[٥].

---

(١) انظر د.عمارة: تجديد الدنيا بتجديد الدين (ص ١٣) وما بعدها، ط (١٩٩٧م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٢) انظر د. عمارة: العرب والتحدي، (ص ١٤) وما بعدها، ط١، (١٤١١هـ / ١٩٩١م)، دار الشروق.

(٣) انظر د. عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة (١٩٩٧م)، والعرب والتحدي (ص٢٢٢).

(٤) انظر: السابق (ص ٢٢٣).

(٥) انظر: السابق (ص ٢١٨).

ودعوة د. عمارة إلى هذا التوجه الفكري في مشروع البعث الحضاري الذي يجمع بين استلهام السلف، والإبداع في متغيرات التطور الاجتماعي، ليست توجهًا مقتصرًا على أعلام هذه المدرسة، أو فئة محددة متعصبة لآرائها، وليس مجرد فكر صفوة أو عقيدة الطلائع الخاصة حتى يكون محدود الأثر محدود الانطلاق سهل الاقتلاع، وإنما هي عقيدة الأمة، وفهم الجمهور، إذا صُقل بالعقل وأزالت عنه الاستنارة غبار خرافات العصور الوسطى، يكون أمتن أساس يقوم عليه شامخًا البناء الحضاري المنشود للعرب والمسلمين[١].

فميدان السلفية هو العقائد والعبادات برفض البدع والزوائد والخرافات، وهو ما يُسمى التجديد الديني، ومن ثَمَّ فكل حركات التجديد الديني كانت سلفية، أما أمور الدنيا وسياسة الأُمة وتنظيم المجتمعات فمن المحال العودة فيه إلى السلف، بل الإطار التشريعي العام للقرآن؛ لأن التطبيقات تتغير وتتطور[٢].

وعلى هذا فإن الموقف الفكري لدى د. عمارة؛ سلفي تجديدي يحتكم إلى العقل والتجربة في النظرة المستقبلية لبناء نمط حضاري متميز في الإطار التشريعي العام للقرآن الكريم.

ثالثًا: السلفية المعاصرة ليست تيارًا واحدًا:

كان للوقوف عند ظواهر النصوص والتمسك بالمأثورات في هذا العصر الذي كثرت فيه المستجدات - أثره في بقاء تيار غير متجدد عند حد الأمور الدينية الخاصة بالعقيدة ومظاهر السلوك، وليس في هذا عيب إذا كان الأمر عند هذا الحد التزامًا بالعقيدة والسلوك الإسلامي وفق تطبيقات السلف إنما الخطورة في تسخير تيار « السلفية النصوصية » جهوده في محاربة تيار « السلفية التجديدية »، فيكون معوقًا لفكر الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي؛ حيث برز في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر فصيلًا جعل من همه محاربة أعلام الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي، مستخدمين سلاح التكفير والتفسيق، مما جعل أحد أئمة الفكر يتوجه إليهم قائلًا:

---

(١) انظر: د. عمارة: العرب والتحدي (ص ٢٢٣).

(٢) انظر: د. عمارة: التراث والمستقبل (ص ١٦) وما بعدها، ط٢، (١٤١٨هـ / ١٩٩٧م)، دار الرشاد، القاهرة.

« وننصح إخواننا العاملين تحت راية السلفية أن يقدروا شرف هذه الراية، وألا يقلبوا الأمور لأمة تريد النهوض، وأن يتركوا قصة التكفير والتفسيق لعباد اللّـه؛ فإنهم يهدمون أنفسهم قبل أن يهدموا غيرهم »[١].

فإذا كان من الحق الالتزام بمنهج السلف عقيدة وسلوكًا؛ لأنه منهج الإسلام المطبق وهو شرف لكل مسلم، إلا أنه ليس من الحق التحقير من المفكرين أو التيارات التي تتخذ منهج السلف عقيدةً وسلوكًا - ولكنها تطرق أبوابًا أخرى في القرآن والسنة والتجارب الحضارية؛ لبلورة معالم مشروع حضاري - إلى الحد الذي يُصَوِّر فيه أتباع « السلفية المعاصرة » أنهم الفرقة الناجية المنصورة، وتتوجه جهودهم في التأليف والنشر إلى محاربة رموز الصحوة الإسلامية والإسلام الحضاري بالنفي الفكري والحرب العقدية بوزنهم بميزان الهوى والسلفية التقليدية الجامدة، لمجرد الخلاف في جزئيات لا تستأهل تأليف كتب متعددة للرد والهجوم على رموز الفكر[٢]، فقد كان الأحرى بهذه الكتابات هو الرد العلمي على غلاة العلمانية، وأن تبحث عن وسائل النهوض بالمجتمعات الإسلامية من خلال العمل العلمي على تطوير مناهج التفكير والتعلُّم واستنبات التكنولوجيا للوصول إلى نهضة علمية لتحقيق مرحلة الشهود الحضاري في بلاد العالم الإسلامي.

هذا لأن بلاد الإسلام مستهدفة ويسر أعداءها الفُرقة والخلاف والتنابز، وإهدار الطاقات العقلية في الخلاف والعِراك الفكري، ويحزنها الوئام الفكري والوطني، واستقرار الشعوب والحكومات الإسلامية، وتعمل تلك القوى الخارجية المعمارية بلا كلل على تأجيج الصراع الفكري والمذهبي واستمراره؛ لهذا يجب على صفوة المفكرين من كل الاتجاهات أن يعملوا متعاونين فيما اتفقوا عليه، ويحاول كل منهم فهم الآخر فيما اختلفوا فيه تضييقًا لمساحة الاختلاف وتوسيعًا لمساحات الاتفاق.

---

(١) الشيخ محمد الغزالي: سر تأخُّر العرب والمسلمين (ص٦٣)، ط (١٩٩٦م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٢) راجع: سليمان بن صالح الخراشي: محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، دراسة إسلامية سلفية لكتب ومقالات الدكتور محمد عمارة، دار الجواب، الرياض (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، (ص ٧٣) وما بعدها، وراجع: المؤلف نفسه: - محمد الغزالي في ميزان أهل السنة والجماعة، - فهمي هويدي في ميزان أهل السنة والجماعة، دار الجواب، الرياض.

المحور الرابع: نقد خطاب النهضة لدى الحركات الإسلامية المعاصرة:

دور الحركات الإسلامية المعاصرة في مشروع النهضة، أو خطاب النهوض في الفكر المعاصر من القضايا التي اهتم بها د.عمارة في مشروعه الفكري؛ نقدًا وتقويمًا لبيان مدى دورها في الفكر المعاصر إيجابًا وسلبًا، ومدى التفعيل ومدى التعويق، للمشروع الحضاري الإسلامي.

لهذا كان التناول النقدي لهذه الحركات في منهج د. عمارة على عدة مستويات:

١ – الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى نشأة هذه الحركات.

٢ – الأساس المنهجي؛ الموقف من التجديد وآلياته (أصول الرؤية المنهجية).

٣ – الأفكار والرؤى والممارسات الناتجة عن الأساس المنهجي (فروع الرؤية المنهجية).

٤ – أثر المنهج والأفكار في عملية التقدم والنهضة إيجابًا وسلبًا (القضايا التي أثارتها والآثار الاجتماعية المترتبة عليها).

ونقد د. عمارة يتوجه إلى الفكر المؤسس للحركات بوصف هذا الفكر هو الموجه لهذه الحركات من جهة، ولبيان مدى الالتزام بالفكر المؤسس من جهة أخرى، ولتحليل آراء د. عمارة يأتي هذا المحور على فرعين؛ **أولهما**: نقد خطاب النهضة لدى الإمام حسن البنا (١٩٠٦م – ١٩٤٩م)، **والثاني**: نقد الخطاب الفكري والممارسات لدى جماعتي (الجهاد، الجماعة الإسلامية).

ولا شك في أن هذا المحور يضيق عن استيعاب تحليل آراء د. عمارة لآراء هذه الحركات ولكن نحاول بمشيئة اللّـه بلورة رؤية د. عمارة في هذا الجانب تتمة لهذا المبحث:

أولًا: خطاب النهضة لدى الإمام حسن البنا:

ظهرت دعوة الإمام حسن البنا في مصر، حين كان العالم الإسلامي واقعًا بأسره تحت الاحتلال الإنجليزي بعد سقوط الخلافة سنة (١٩٢٤م)، وتقسيم العالم الإسلامي بين الدول الأوربية بمقتضى معاهدة « سيكس بيكو » ووعد « بلفور » سنة (١٩١٧م)، وفي هذه الظروف علا صوت التغريب وهيمن على المدرسة والجامعة والمنتدى، والصحيفة، والكتاب، وطرائق العيش، وأصبح العالم الإسلامي هامشًا

لاقتصاد الغرب الاستعماري، ويوشك أن يتحول إلى هامشٍ لحضارته[١]. في هذه الظروف الفكرية والسياسية ظهرت دعوة الإمام حسن البنا التي أصبحت أوسع حركات الإصلاح الإسلامي وتنظيماته انتشارًا[٢].

هذا، وقد تعددت طرائق المفكرين العرب المعاصرين في تقييم الدور النهضوي للفكر المؤسس لجماعة الإخوان:

١ - فمنها تلك التي تجعل من فكره أساسيات لمشروع حضاري لنهضة الأمة[٣].

٢ - ومنها التي تتخذ طريق النقد الهادئ والتمحيص للدور الإيجابي والسلبي ومدى الإسهام الفعال في الحياة الاجتماعية والاقتصادية[٤].

٣ - وكذلك منها تلك المواقف التي تتخذ طريق الهجوم والدحض والحرب المفعم بروح الكراهية التي يجب أن يتحرر منها المفكر الحر النزيه؛ بحيث لا يخرج عن أخلاقيات الاختلاف وحدود النقد العلمي[٥].

وتعد دعوة الإخوان امتدادًا لفكر مدرسة المنار لدى الأفغاني ومحمد عبده، فهي حركة إحياء إسلامي لم يكن الإسلام عندها هو المتون والحواشي والاعتراضات، ولكنها تجاوزت هذا المستوى، وكانت من فصائل تيار التجديد، ولكنها لم تبلغ في فهم الإسلام، وطرح الحلول الإسلامية لمشكلات العصر الفكرية - ما بلغته حركة الجامعة الإسلامية لدى الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس، فدرجة العقلانية تختلف لدى تيار الجامعة الإسلامية عنها لدى الإخوان[٦].

وأسباب اختلاف مستوى التجديد والعقلانية بين تيار الجامعة الإسلامية والإخوان

---

(١) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، ط١، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، دار الشروق (٢٢٤، ٢٢٥).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٢٥).

(٣) د. عبد الحميد الغزالي: حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة، قراءة في فكر الإمام الشهيد الأستاذ حسن البنا (ص ١٨) وما بعدها (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة.

(٤) راجع: المستشار طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر (ص ٢٣) وما بعدها، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، دار الشروق، القاهرة.

(٥) راجع: د. رفعت السعيد: حسن البنا. متى كيف ولماذا؟ (ص ١٠) وما بعدها، كتاب الأهالي، رقم (٢٨)، (أكتوبر - ١٩٩٠م).

(٦) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٢٦).

تعود إلى أن تيار الجامعة الإسلامية لم يكن تنظيمًا جماهيريًا ينخرط فيه العامة وينهض بنيانه على الجماهير، وإنما كانت حركة صفوة فكرية في الأساس؛ فلذلك عرضت للمشكلات بجرأة، وقدمت الحلول الحاسمة، وسلكت في ذلك سبيلًا بلغ في العقلانية درجة، إنْ لاءمت الصفوة فقد لا تلائم العامة والجمهور[١].

ورغم ذلك فإن د. عمارة يذهب إلى أنه كان لخطاب النهضة لدى الإمام حسن البنا دوره في التصدي للتغريب[٢]، والدعوة إلى الاستقلال السياسي والاقتصادي والعدل الاجتماعي[٣]، والاستقلال الحضاري[٤] والوحدة الإسلامية والوطنية[٥] والبراءة من غلو التكفير والحكم بالجاهلية على المجتمع، كما هو في فكر الجماعة الإسلامية عند أبي الأعلى المودودي[٦] (١٩٠٣- ١٩٧٩م).

وكذلك يذهب المستشار طارق البشري إلى أن أبرز ما أضافه حسن البنا من عناصر إلى الفكر المعاصر يتمثل في ربطه بين الفكر والحركة: « فكما أن الأفغاني يعتبر مُقَدِمًا للفكرة الإسلامية المجاهدة لاحتلال الأجانب ديار الإسلام، والمقاومة لتبعية هذه الديار للقوى الأوربية والغربية الكبرى، وكما أن محمد عبده يعتبر مقدمًا لفكرة التجديد في الفقه الإسلامي والتفسير؛ فإن حسن البنا يعتبر مقدمًا لفكرة شمول الإسلام ولارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي والدين والسياسة »[٧].

هذا وقد كان بجانب الدعوة الفكرية التنظيمُ الخاص، وهو سري مسلح، كان يهدف الإمام المؤسس من ورائه إلى المشاركة في تحرير الأراضي الفلسطينية، ثم الثورة على الإنجليز والحاشية الملكية، ولكن بعد استنفاد الدعوة مراحلها ونضجها وبذل كل الجهود الدعوية، وإن لم تفلح فالثورة: « حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون بأنهم قد اكتملوا عُدة الإيمان والوحدة.. أما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها.. وإن

---

(١) انظر: السابق (ص ٢٢٦).
(٢) انظر: السابق (٢٢٧).
(٣) انظر: السابق (٢٤١).
(٤) انظر: السابق (ص ٢٤٧) وما بعدها.
(٥) د. عمارة: الطريق إلى اليقظة (ص ٢٣٦) وما بعدها.
(٦) راجع: د. عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت (١٩٨٦م)، (ص ٧٥) وما بعدها، والطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٢٣).
(٧) المستشار طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر (ص٢٥ - ٤٦).

كانوا يصارحون بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال فسيؤدي حتمًا إلى ثورة »[١].

والعنف آفة كل دعوة وفكرة، وهذا يصدق على جماعة الإخوان، فقد كان لانخراط عناصر غير مؤهلة فكريًّا في الجهاز الخاص - أثره في الاندفاع غير المؤقت للعنف الفردي، على عكس ما كان يأمله الإمام المؤسس من ثورة شاملة، فقد كان هذا العنف بمقتل النقراشي بداية الصدام مع الدعوة.

ود. عمارة يقرر أنه لا يملك الفصل فيما إذا كانت هذه الحركة دفعت إلى القوة قبل التوقيت المناسب أم أنها دفعت إلى ذلك دفعًا، غير أنه يذهب إلى أن: دعوة البعث الإسلامي هذه التي شهدها القرن الرابع عشر الهجري كأعظم حركات تجديد الأمم والشعوب الإسلامية، قد دخلت طور المحنة والسجن والتشريد، بل وصلت إلى اغتيال المرشد غيلة في ١٢ فبراير (١٩٤٩م)[٢].

وبعد أن فقدت الحركة إمامها ومرشدها، ظهرت سلبيات تفرد القائد على نحو يباعد بينه وبين نوابه في الصفات والقدرات على نحو أصاب الحركة، فسلبها إمكانات الاستمرار على النحو الذي كانت عليه في حياة القائد المؤسس[٣].

وأعتقد أن الهدف من التنظيم الخاص لدى الإخوان كان هو الثورة على فساد النظام الملكي وطرد الإنجليز من مصر، وقد كانت عجلة أفراد التنظيم الخاص بمقتل النقراشي سببًا في انحراف مسار الدعوة وتمالؤ الحاشية الملكية ضد القائد المؤسس، فكان اغتياله والتنكيل بأتباعه.

وبعد ذلك دخلت الحركة في طور جديد أدى إلى الصدام مع ثورة ٢٣ يوليو ووضحت فيه مدى خسارة الدعوة في مرشدها الأول، ثم دخلت الحركة بعد ذلك في إطار يتسم بالثورية وبالعمل الذي يجتذب مواكب الشباب الطاهر المقبل على الإسلام، ويتميز بتعدد التنظيمات إلى الحد الذي يجعل بأس الإسلاميين بينهم شديدًا،

---

(١) الإمام حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد، رسالة المؤتمر الخامس، دار الشهاب، القاهرة، د.ت، (ص ١٦٨ - ١٧٠).

(٢) انظر: د. عمارة: الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الشروق، القاهرة (ص ٨١، ٨٢).

(٣) انظر: السابق (ص ٨٢).

وبالافتقار إلى الاجتهاد في الفكر، وفكر الإسلام السياسي على وجه الخصوص[١].

وعلى هذا فإن هذا التيار لدى مؤسسيه كان فيه على مستوى الفكر تجديد لروح الإسلام، وفكرة الشمول لكل مناحي الحياة، وعلاقة الإسلام بالبعث الحضاري، وعلاقة النهوض بالمرجعية الإسلامية، أما على مستوى الممارسات فقد كان فقدان الحكمة لدى بعض المنتمين لهذه الجماعة - في أوائل القرن الحالي - أثره في إهدار كثير من الجهود والطاقات في ميدان العمل الإسلامي، والقذف بالشباب وخاصة طلاب الجامعات في وجه النظام الحاكم، الذي أدى رد فعله إلى نفور المجتمع من هذا التيار لاقترانه بالعنف والغوغائية في التعبير، وإهمال توجيهات الصفوة المفكرة التي ترغب في الوئام والوفاق.

ثانيًا: نقد تيار الرفض الانقلابي « الجماعة الإسلامية - الجهاد »:

فيما بين أعوام (١٩٧٩م) حتى عام (١٩٩٧م)[٢]؛ كان النشاط الحركي والدعوي لتنظيم « الجماعة الإسلامية »، الذي كان يطلق عليه اسم: « الجهاد » من قِبَل الجهات الأمنية والإعلامية إبان تلك الفترة. حيث نشأ بين المعتقلين في فترة الحكم الناصري، فكرٌ مرتوٍّ بمعاناة التعذيب، كما نشأ بينهم الانشغال بحكم من بيده السلطة والسبب في تلك المعاناة، والذي أدى إلى انقسام الإخوان إلى فريق يرفض التكفير، وكان الهضيبي من كبار ممثليه، وأصدر من أجل ذلك كتابه المشتهر « دعاة لا قضاة » للرد على فكر التكفير[٣]، وهو امتداد للآراء التي كان الإمام المؤسس يؤكد عليها من: « إننا لا نكفر مسلمًا نطق بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض - برأي أو معصية - إلا إذا أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، أو كذَّب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية »[٤].

وإذا كان المنطق والحكمة أديا إلى معارضة الهضيبي لفكر الرفض والتكفير؛ فإن الانعكاس النفسي لقسوة التعذيب جعلت بعض الشباب يتساءلون: عن إسلام

---

(١) انظر: السابق (ص ٨٢).

(٢) وهو العام الذي كان فيه مبادرة وقف العنف من طرف تنظيم « الجماعة الإسلامية ».

(٣) راجع: الهضيبي: دعاة لا قضاة (ص ٥) وما بعدها، ط١، (١٩٧٧م)، القاهرة. والقرضاوي: ظاهرة الغلو في التكفير (ص ٨) وما بعدها، ط٣، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، مكتبة وهبة، القاهرة.

(٤) مجموعة الرسائل: رسالة التعاليم (ص ٢٧١)، دار الشهاب، القاهرة، د.ت.

المجتمع وعن إسلام الأمة[1]، وفي تلك الأثناء تسربت كثير من الأفكار التي كونت الفكر المؤسس لتنظيم الجماعة الإسلامية.

- مكونات الفكر المؤسس لتنظيم « الجماعة الإسلامية »:

في فترة الاعتقال « المحنة الناصرية » من (١٩٦٥ حتى ١٩٧٩م) تكون فكر الجهاد، والذي سُمِّي بعد ذلك « الجماعة الإسلامية » ومع اختلاف أدوار القائمين عليه، والموجهين له، تكوّن من مصادر رئيسة ثلاثة:

١ - فكر المودودي.

٢ - فلسفة التكفير لدى سيد قطب.

٣ - فتوى الإمام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م).

وفيما يلي نقد محمد عمارة لهذه الأفكار وأبعادها الفكرية:

١ - **فكر المودودي: (الجاهلية - الحاكمية - التكفير)**: كان المودودي: أبو الأعلى أحمد حسن مودود (١٩٠٣ - ١٩٧٩م) من كبار المفكرين المسلمين بالهند قبل استقلال باكستان، وانتقل إلى لاهور (باكستان) وحمل عبء الدعوة الإسلامية خَلَفًا للفيلسوف المجدد محمد إقبال (١٨٧٣- ١٩٣٨م)؛ حيث تأسست « الجماعة الإسلامية » في باكستان سنة (١٩٤١م)، واختارت المودودي أميرًا لها، بعد تبلور فكره من خلال مؤلفاته المتعددة[2]، وكان من أهم أفكاره التي انتقلت إلى السجون المصرية الناصرية:

أ - فكرة جاهلية المجتمع:

حيث حكم المودودي على المجتمع الإسلامي تاريخًا وحضارة بالجاهلية، والتي بدأت - في رأيه - منذ عصر الخليفة الراشد عثمان بن عفان[3]، ولا شك أن هذا حكم جائر على عصر الراشدين الذي هو من القرون الخيِّرة، التي شهدت امتداد أنوار التطبيق للرسالة القرآنية في جميع مجالات الحياة.

وقد شاعت آراء المودودي في أوساط الصحوة الإسلامية وفعلت فعلها، ولم

---

(١) راجع: د. محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٧٢).

(٢) راجع: د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (ص ٦٧) وما بعدها، (١٩٨٦م)، دار الوحدة، بيروت.

(٣) المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ٣٤ - ٣٧)، ترجمة: محمد كاظم، بيروت (١٩٧٥م).

يعالجها تحفظه بقوله: « إن الواقع الإسلامي مزيج من الإسلام والجاهلية »[1]؛ لإلصاقه هذا بالعصور الزاهية منذ الخلافة الراشدة، فالتعميم لا يعالجه التحفظ[2].

فمن الخطأ تعميم الحكم على المجتمع الإسلامي بسبب بعض السمات البعيدة عن الإسلام، والتي لا يميز فيها المودودي بين الردة الكلية إلى الجاهلية، والمعاصي والذنوب المتمثلة في تعطيل قليل أو كثير من أحكام الشريعة دون إنكار لها أو جحود؛ فالمودودي بإطلاقه مصطلحات الردة والجاهلية على المجتمعات الإسلامية، قد سنَّ سنة سيئة آتت - ولا زالت - ثمرات مرة تفت في عضد الإسلاميين، وتستنزف من حركات اليقظة طاقات وطاقات[3].

ب - فكرة الحاكمية:

يفرق محمد عمارة في نقده للخطاب الإصلاحي لدى المودودي بين نوعين من الصياغات التعبيرية:

الأولى: صياغات عامة وموهمة للبس أو غموض.

الثانية: صياغات محكمة ودقيقة تضبط فكر الرجل وتنفي عن مفهوم الحاكمية عنده اللبس والإبهام[4].

- فمن النوع الأول قول المودودي: « إن الحاكمية في الإسلام خالصة للّه وحده.. وإن الإنسان لا حظَّ له من الحاكمية إطلاقًا.. فليس لأيٍّ فرد قيد ذرة من سلطات الحكم، وأي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام الكوني المركزي - الذي تدبر كافة السلطات فيه ذات واحدة - هو بلا ريب سادر في الإفك والزور والبهتان.. »[5] بل إن الغلو ليصل بالمودودي إلى القول بأن: « لفظ إله.. واصطلاح الحاكمية هما اسمان لحقيقة واحدة »[6].

---

(١) المودودي: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (ص ١٧٧)، ترجمة: محمد عاصم الحداد (ص ١٠) وما بعدها، وانظر: د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (ص ١٠) وما بعدها.

(٢) راجع: السابق (ص ١١٠) وما بعدها، وله مقالات الغلو الديني واللاديني (ص ٤٦) وما بعدها.

(٣) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٢٦).

(٤) انظر: د. عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (ص ٩١).

(٥) المودودي: الحكومة الإسلامية - ترجمة: أحمد إدريس - القاهرة (١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، (ص ٧٣) وما بعدها (ص ٦٥) وما بعدها.

(٦) المودودي: نظرية الإسلام السياسية، ترجمة: خليل حسن الإصلاحي - بيروت ضمن مجموعة عنوانها: =

- أما النوع الثاني غير الموهم، فمن نماذجه: « لقد خوَّل اللّـه للمسلمين في الحكومة الإسلامية، حاكمية شعبية في المجال الأوسع، مقيدة بمبادئ الشريعة، وفي خلافة الإنسان عن اللّـه معنى الحاكمية والسلطان »(١).

وعلى هذا - كما ذهب محمد عمارة - فإن المودودي ظَلَمَ قُرَّاءه بهذا الشعار المشبوه، منذ رَفْع الخوارج له وانفرادهم به، وبالعبارات الموهمة التي أضلت كثيرًا من الشباب، وكذلك ظُلِمَ المودودي من قِبَل الذين وقفوا عند عباراته الموهمة، ولم يقرؤوا ضبطه لمعنى الحاكمية وأنه لم يكن عدوًّا للديمقراطية(٢).

جـ - فكرة تكفير المجتمع:

ترتب على فكرة جاهلية المجتمع والحاكمية؛ الحكم بالكفر على المجتمع جملةً، ففي رأى المودودي: « لا يمكن لإنسان ما لم يكن مصابًا في عقله - أن يتصور كون أحد من المجتمعات إسلاميًّا على الرغم من اختياره منهاجًا غير منهاج الإسلام لحياته.. إن المجتمع إذا جاء على بصيرة منه بإرادة حُرة يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجًا لحياته، وأنه سوف يصنع المنهاج لحياته بنفسه، أو يقتبسه من مصدر غيرها، فليس ثمة من سبب لنطلق عليه المجتمع الإسلامي أبدًا »(٣).

ولقد فُهمت عبارات المودودي خطأ، وانتقلت مفاهيمها من مجرد الفكر إلى الممارسة العملية، باستحلال الدماء، واتخاذ العنف وسيلة للإصلاح، ومكمن خطأ المودودي كما يذهب د. عمارة في أنه: لم يفرق بين الخروج عن الشريعة من الفرد أو المجتمع إنكارًا لها أو تقصيرًا وعصيانًا، الأمر الذي جعل صياغته تفعل عكس ما أراد، فتسهم في شيوع تهم الكفر، وأحكام الردة التي ألصقها الكثيرون بفكره، وانتقلت عدواه إلى تيارات اليقظة(٤).

= « نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون » (١٣٨٩هـ / ١٩٧٥م)، (ص ٤٩).

(١) السابق (ص ٣٤، ٣٥)، وراجع د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٦٧) وما بعدها - ومقالات الغلو الديني واللاديني (ص ٣١) وما بعدها، وأبو الأعلى المودودي والصحوة (ص ١٩١) وما بعدها.

(٢) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٦٨).

(٣) المودودي: القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، « ضمن مجموعة نظرية الإسلام وهديه » (ص٥٣، ٥٤).

(٤) انظر: د. عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٢٥) وما بعدها.

وكان من أبرز التأثرات الفكرية - على المستوى التنظيري والتطبيقي - بسبب فكر المودودي؛ الآراء الواردة في « معالم في الطريق » للأستاذ سيد قطب، و « الفريضة الغائبة » لمحمد عبد السلام فرج، كما سيأتي تحليله في السطور التالية:

٢ - فكر الجاهلية والحاكمية لدى الأستاذ سيد قطب (١٩٠٦م - ١٩٦٦م): تبلورت أفكار الغلو لدى الأستاذ سيد قطب في كتابه (معالم في الطريق)، وتحولت فيه الصيغ الاحتمالية التي عرضها بها المودودي في بيئة فكرية واجتماعية هندوكية مغايرة للمجتمع المصري المسلم، فتحولت لدى سيد قطب إلى أحكام نهائية، فانتقل بها من غلوٍّ إلى غلوٍّ فوق غلوٍّ، ومن نماذج ذلك قوله عن المجتمعات الإسلامية المعاصرة: « يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة، وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لا لأنها تعتقد بألوهية أحد غير اللَّـه، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير اللَّـه أيضًا، ولكنها تدخل في هذا الإطار (إطار الكفر والردة والجاهلية)؛ لأنها تدين بالعبودية للَّه وحده في نظام حياتها، فهي - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا اللَّـه - تعطي أخص خصائص الألوهية لغير اللَّـه، فتدين بحاكمية غير اللَّـه، فتتلقى من هذه الحاكمية: نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها، وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريبًا »[1].

ولا شكَّ في أن هذا الفكر يأس حضاري من المجتمعات الإسلامية يعبر عن رفض الواقع والكفر بالتعامل معه، في حين أنه يجب اليقين بفعالية منهج اللَّـه في الرسالة القرآنية، إذا وجد القلوب التي تتفاعل بهديه، وكذلك يجب البحث عن أسباب التقدم، وعلاج أسباب التأخُّر، غير أن هذا الفكر التجهيلي التكفيري زاد على أسباب التأخُّرِ أسبابًا أخرى، عوَّقت المشروع الحضاري الإسلامي، وامتدت في أوساط الشباب، فكان البحث عن الفريضة الغائبة التي وجدت بغيتها في القتل والعنف.

٣ - الاستلهام الخاطئ لفتوى الإمام ابن تيمية، بشأن التتار[2]: ويتجلى هذا الاستلهام في كتاب « الفريضة الغائبة »[3] المنسوب لـ (محمد عبد السلام فرج)

---

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة (١٩٨٠م) (ص ١٠١).

(٢) راجع: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٤/ ٢٨)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٢م).

(٣) عرض وحوار وتقييم: د. محمد عمارة، ط٢، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، دار الوحدة، بيروت.

خامس الذين أعدموا في قضية اغتيال الرئيس السادات، يوم السادس من أكتوبر (١٩٨١م)، فهو بجانب التأويل الخاطئ لآيات القتال المنتزعة من سياقاتها، والموظفة في غير ما شُرعت له[١]، يستلهم فتاوى ابن تيمية في تكفير التتار المستولين على ديار الإسلام بقتل أهله وسبي حريمه، وخاصة فتوى تتار «ماردين» وهي إقليم بشمال العراق؛ حيث استولى عليه التتار وأعلنوا الإسلام، وطبقوا خليطًا من أعراف التتار: «ياسة» جنكيز خان، وشرائع أخرى، فكانت الرعية مسلمة والحكام ينطقون بالشهادتين وينتسبون إلى الإسلام[٢]، وحينما سُئل ابن تيمية عن حال هذه المدينة أجاب بأنها: «ليست بمنزلة دار الإسلام التي يجري عليها أحكام الإسلام، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كُفَّار، بل هي قسم ثالث؛ يعامل المسلم فيها بما يستحق، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[٣].

وقد اجتزَأ مؤلف كتاب «الفريضة الغائبة» الجزء السابق من فتوى ابن تيمية ليبرر رؤيته الانقلابية، بيد أن النص الكامل لفتوى ابن تيمية ينقض الرؤية التي تأسست عليها فكرة الجهاد لدى صاحب الفريضة الغائبة، ونظرًا لطول نص فتوى ابن تيمية أعرض منها ما يبرز الوجه الذي قصده من فتواه؛ فقد فعل التتار الزاعمون للإسلام بأهل الشام: «عام تسعة وتسعين وستمائة وأعطوا الناس الأمان.. وقرؤوه على المنبر بدمشق، ومع ذلك فقد سبوا من ذراري المسلمين ما يقال: إنه مائة ألف أو يزيد عليه، وفعلوا ببيت المقدس وبجبل الصالحية ونابلس وحمص.. من القتل والسبي ما لا يعلمه إلا اللّـه، حتى يقال: إنهم سبوا من المسلمين قريبًا من مائة ألف وجعلوا يفجرون بخيار نساء المسلمين في المساجد وغيرها كالمسجد الأقصى والأموي وغيره..»[٤].

هذا وقد قام د. عمارة بعرض وتحليل «الفريضة الغائبة» وتفنيد ونقد الآراء الواردة به منبهًا على ما فيه من أخطاء فكرية ترتبط بأصول العقيدة وفي خطأ الأصل الذي بني عليه تكفير الحاكم[٥]، وترتبط بأصول الفقه في العلاقة بين النص والاجتهاد وينقل

---

(١) انظر: السابق (ص ٥٩) وما بعدها. (٢) الفتاوى الكبرى (٤/ ٢٨) وما بعدها.

(٣) انظر: د. عمارة: الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم (ص ١٦).

(٤) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (ص ٢٨٢) وما بعدها.

(٥) انظر: د. عمارة: الفريضة الغائبة (ص ٧١) وما بعدها.

الفتوى من بيئة أخرى مع اختلاف البيئات والأحوال[١]، والخطأ في أصول التفسير: بعدم الربط بين آيات القتال ومسالك التوجيه الفقهي والأصولي لها، ومعرفة الناسخ والمنسوخ منها، والتفرقة بين دار الحرب ودار السلام[٢].

فلا شكَّ في أن فتوى التتار لا تنهض دليلًا على ما ذهب إليه فكر « جماعة الجهاد » في استباحة دماء الحكام، لاختلافهم تمامًا عن وضعية حكام التتار المحتلين، سلوكًا وعقيدة ومواطنة.

وجدير بالملاحظة أن تيار « الجماعة الإسلامية » تم تكوينه في جماعة سنة (١٩٧٩م)، ونُصب له الأمير، وتكون مجلس شورى له، مكون من أحد عشر عضوًا موزعين على أقاليم مصر[٣] وكانت هذه الجماعة وما تبقى من جماعة الجهاد، وما تبلور حولهما من فصائل؛ محور العنف السياسي في مصر في الثمانينيات والتسعينيات[٤]، راح ضحيته العديد من أبناء الوطن، وتعرض المجتمع لهزة اجتماعية وفكرية، كانت من أكبر المعوقات للمشروع الحضاري الإسلامي الذي يعمل على رسمه والدعوة إليه المفكرون الإسلاميون على مستوى المؤسسات والأشخاص.

وقد كان لطرق التصدي لظواهر العنف أثره في ازدياد وانتشار دائرتها، فقد كانت لردود الفعل والوقوف عند ظواهر النصوص على مستوى الأفكار، والعنف المسلح على مستوى الممارسات أثره في تفاقم هذه الظاهرة، وفي أواخر التسعينيات تغلب الحل الفكري على الحل الأمني، فقد كان لحسن المعاملة والسماح لمن تبقى من أعضاء « مجلس شورى الجماعة » - الذي تكون سنة (١٩٧٩م) - بالاطلاع والمدارسة والبحث في كتب الفقه والأصول وعلوم التفسير، واجتهادات علماء الإصلاح والتجديد في الفكر المعاصر، فكان لهذا كله أثره في اشتعال جذوة النقد الذاتي والندم على ما تسببوا فيه من خسارة للشعب، والأبرياء من الآلاف التي سارت وراء هذه الأفكار، هذا فضلًا عن اتساع المد العَلماني باستغلاله لهذه الانحرافات

---

(١) انظر: السابق (ص ٨١) وما بعدها. (٢) انظر السابق (ص ٥٩) وما بعدها.

(٣) انظر: د. حسن بكر: العنف السياسي في مصر: الأسباب والدوافع (١٩٧٧ - ١٩٩٣م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٥م)، (ص ٩٥، ٩٦).

(٤) السابق (ص ١٣٩)، وراجع: هالة مصطفى: العنف السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، بمؤسسة جريدة الأهرام، القاهرة (١٩٩٢م).

والممارسات التي راح ضحيتها بعض أبناء الوطن في وقت اقتحم فيه الأعداء ديار الإسلام.

ورغم قسوة هذه الظاهرة في تاريخ الفكر المعاصر، إلا أنه من الإنصاف التنويه بأن الأعضاء المتبقين مما سُمي بـ « مجلس شورى الجماعة الإسلامية » - كما سبق أن أشرنا - قاموا بمراجعات فكرية نقدية للأفكار والرؤى والمناهج والوسائل الحركية، وبوصفهم مؤسسين للائتلاف، قاموا بسبب تهيئة الظروف الملائمة لذلك بتأليف عدد من الكتب بينوا فيها تصحيحهم للمفاهيم، ومراجعة أخطائهم على مستوى الأفكار والممارسات، وأعلنوا مبادرة لوقف العنف والمصالحة مع أبناء الإسلام والوطن سنة (١٩٩٧م)، ووجدت هذه المبادرة طريقها الفعلي سنة (٢٠٠١م) والذي أعقبه نشر مؤلفاتهم لتصحيح المفاهيم[١].

هذا وقد وجدت هذه المراجعات قبولًا واسعًا في الأوساط الفكرية[٢]، والسياسية[٣]، والمؤسسات الإسلامية؛ مثل: مجمع البحوث الإسلامية[٤]، ومشيخة الأزهر[٥]، وأثنت على منهج أصحابها في النقد والبناء الفكري للآراء.

وقد أكد المؤلفون لتصحيح المفاهيم أن عملهم جاء نتيجة بحث ومطالعة

(١) راجع: ناجح إبراهيم عبد اللّه، كرم زهدي، علي محمد الشريف، أسامة حافظ، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، فؤاد محمد الدواليبي، عاصم عبد الماجد، محمد عصام الدين دربالة:
مبادرة وقف العنف، « الأدلة الشرعية لمبادرة وقف الأعمال القتالية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة (٢٠٠٢م).
- حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة (٢٠٠٢م).
- تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة (٢٠٠٢م).
- النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتبسين، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- تفجيرات الرياض، الأحكام والآثار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة (٢٠٠٢م).
- نهر الذكريات « المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية »، التراث الإسلامي، القاهرة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- فتوى التتار لشيخ الإسلام ابن تيمية « دراسة وتحليل »، : تأليف: ناجح إبراهيم، وإقرار ومراجعة الباقين، ط١، العبيكان، الرياض (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- حتمية المواجهة وفقه النتائج: تأليف: ناجح إبراهيم، وأقره وراجعه الباقون، ط٣، العبيكان، الرياض (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

(٢) راجع: المراجعات الفكرية (نهر الذكريات)، (ص ٨٧).

(٣) السابق (ص ٨٨) وما بعدها.

(٤) السابق (ص ١٥١) وما بعدها.

(٥) السابق (ص ٨٦) وما بعدها.

ومُدارسة، وليس مقايضة مع النظام الحاكم، بل هي مراجعة لمسائل أُسيء فهمها ويجب تصحيحها، ومن أجل مفاهيم أسيء تطبيقها على الواقع، وقضايا كانت غامضة تحتاج إلى إصلاحات..[1] لهذا شملت المراجعات: فكر الجاهلية[2]، والتكفير[3]، والعنف المسلح[4]، وبينت الأخطاء المترتبة على ذلك، ولا شك في أن الرجوع إلى الفهم الصحيح للإسلام خير من التمادي في الخطأ، ومن الواجب على المفكرين المعاصرين أن يهتموا بمقالات هذه الفرقة؛ من حيث بداياتها وعوامل نموها والشكل الأخير لأفكارها؛ ليتخذوا من هذه التجربة الفكرية الدروس المفيدة في تشخيص الجماعات السائدة في المجتمع الإسلامي المعاصر من جهة، ولكي يتخذوا من تلك المراجعات دعوة إلى الوئام الوطني لبناء مشروع حضاري إسلامي تشترك فيه كل قوى الفكر الفاعلة في المجتمع، حتى يمتنع الهمازون واللمازون من دعاة الفكر عن التقليل من شأن تلك المراجعات، مشيدين بالحل الأمني على حساب الحل الفكري[5].

وهذه الأحداث والتطورات المعاصرة؛ في انفراجها على هذا النحو لدى مؤسسيها يعد من المنعطفات التاريخية والفكرية التي يجب علينا بوصفنا متخصصين في الفلسفة الإسلامية، أن نرصد ونحلل وقائعها ثم ندعو للوئام الفكري والوطني في عصر تكالب فيه الأكلة على القصعة.

إذن، فالموقف النقدي من خطاب النهضة لدى التيارات الإسلامية من خلال آراء محمد عمارة، ينطلق من فكر الاتجاه الإسلامي الذي يؤمن ويتبنى المرجعية الإسلامية في النهضة والإصلاح، ونقده لتلك التيارات الإسلامية؛ هو نقد ذاتي يهدف إلى التقويم والبناء لا إلى الهدم والإلغاء، على أساس منهج يميز بين عقائد الإسلام التي هي من الثوابت، وحضارة الإسلام التي هي اجتهادات بشرية ناتجة عن

---

(١) السابق (ص ١٦١) وما بعدها.

(٢) انظر: ناجح إبراهيم عبد اللّـه: حتمية المواجهة وفقه النتائج (ص ٢٩) وما بعدها.

(٣) انظر: ناجح إبراهيم عبد اللّـه: فتوى التتار (ص ٨١) وما بعدها.

(٤) انظر: السابق (ص ١٠٠) وما بعدها، وحتمية المواجهة (ص ٤١) وما بعدها.

(٥) انظر: د. عبد العاطي محمد: شيوخ بلا خناجر تحولات الإسلام السياسي في مصر (ص ٧٦)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٤م)، القاهرة.

هذه الثوابت، والتعددية تكون في الاجتهادات البشرية لا في الثوابت، وكذلك يقوم منهجه النقدي على أساس العطاء التجديدي في مجال النهضة وليس مجرد الوقوف عند أقوال السلف، والأحكام العقائدية على المخالف في الرأي بالتفسيق والنفي من دائرة الإسلام.

والقول بجواز تعدد الرؤى والأفكار والممارسات من التيارات الإسلامية العاملة في المجتمع الإسلامي؛ ليس معناه صحة كل الأفكار والممارسات التي تصدر من دعاة المرجعية الإسلامية؛ **لهذا فإن نقد محمد عمارة شمل فكر وممارسات تياري: الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية.**

وفيما يخص تيار « الإخوان »؛ فإن محمد عمارة يرى أنه كان على المستوى الفكري تجديدًا لروح الإسلام، وفكرة الشمول لكل مناحي الحياة، أما على مستوى الممارسات فقد كان فقدان الحكمة لدى مرشدي هذه الجماعة أثره في إهدار كثير من الجهود والطاقات في ميدان العمل الإسلامي.

وفيما يخص تنظيم « الجماعة الإسلامية » فإن الموقف النقدي لمحمد عمارة تجاهه، كان من خلال بيان مصادر هذا الفكر وهي: فكر المودودي، وفلسفة التكفير لدى سيد قطب، والاستلهام الخاطئ لآراء ابن تيمية، وما ترتب على ذلك من ممارسات فكرية منها تجهيل المجتمع وتكفير حكامه، وممارسات حركية تمثلت في الاقتتال بين أبناء الدين والوطن، وكان ذلك نتيجة للفهم الخاطئ الذي نقل الخلاف من مجال الفكر والرأي إلى مجال العقائد.

أما موقف محمد عمارة من الخطاب الحداثي فقد كان نقده من خلال:

تحليل الأُصول الفكرية لنشأة العَلمانية في الغرب، ثم بيان خطأ العلمانيين العرب في تبني الفكر الغربي الناتج عن تلك الظروف التي أساسها الصراع بين رجال الكنيسة (الدين) والدولة (الحكام، العلماء، المثقفون)، وخطؤهم - كذلك - في تبني المناهج الغربية - التي أفرزها هذا الصراع - في قراءة وتأويل النصوص الدينية الإسلامية، لمغايرتها لقواعد اللغة العربية وضوابط التأويل الإسلامي للنصوص، ولأن المناهج الغربية في تحليل الكتاب المقدس نشأت كرد فعل للصراع بين المثقفين الغربيين والكنيسة، فهي تخضع لتجربة تاريخية طويلة خاضها النص الديني

المسيحي، وهي أمور لم يتعرض لها القرآن الكريم، أو السنة التي قامت حولها أوسع علوم التوثيق وأدقها في تاريخ العلم الإنساني.

لهذا فإن الاتجاه الإسلامي يرفض استخدام المناهج الغربية في تأويل النصوص الدينية الإسلامية وقراءتها، ولكنه يعتمد على المنهج الإسلامي في التأويل للنص الديني وفق ضوابطه وشروطه - كما سبق بيانه -[١]، وكذلك يرفض التأثر بالتجربة الغربية في علاقة الكنيسة بالدولة، التي أدت إلى أن يتبنى العَلمانيون العرب فلسفة فصل الدين عن الدولة، وهي فلسفة مرفوضة لمغايرة النظام السياسي الإسلامي، للنظام الكنسي الغربي الذي تسبب في الصراع الذي أدى إلى تبني الرؤية العَلمانية في الفصل بينهما؛ كما سيأتي بيانه في موضعه بالباب الرابع.

تعقيب:

من خلال دراسة آراء الاتجاهين: الإسلامي، والحداثي، في الفصلين السابقين يتضح أن:

الجابري بوصفه نموذجًا للفكر الحداثي؛ ينطلق في موقفه النقدي للخطاب النهضوي الإسلامي من موقف رافض للمرجعية الإسلامية في عملية النهضة؛ لذلك فإن نقده توجه مباشرة لرواد الفكر الإسلامي الحديث: الأفغاني ومحمد عبده متهمًا لهما بمحاربة كل أفكار ومظاهر الحداثة الغربية وعلومها، وأن دعوتهما توقفت عند مجرد الدعوة إلى الإسلام كما كان عليه أول أمره، وقد قمنا بتفنيد دعاواه تلك[٢].

وكذلك يحاول الجابري الربط بين أفكار الأفغاني ومحمد عبده، وأفكار الجماعات الإسلامية التي كانت مقترنة بالعنف في البلاد الإسلامية في العقود الأخيرة من القرن العشرين[٣]، ويختلف الاتجاه الإسلامي لدى محمد عمارة مع هذا الموقف الحداثي في هذه المزاعم؛ لأن مصادر الانحراف الفكري لدى جماعات العنف في العالم الإسلامي تعود إلى: الانعكاس ورد الفعل النفسي لعمليات التعذيب في السجون الناصرية، والانعكاس الفكري لآراء المودودي وسيد قطب، والاستلهام الخاطئ

---

(١) في الصفحات السابقة من هذا الفصل.

(٢) انظر: التعقيب على الفصل الثاني من هذا الباب.

(٣) انظر: الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ٧٩، ٨٣).

لبعض أفكار ابن تيمية في مسألة فتوى التتار، وفي تكفيره لأصحاب الأفكار الضالة، ورغم اندثار الفهم الخاطئ لفتوى التتار؛ إلا أن الاستلهام الخاطئ لموقف ابن تيمية الذي كفَّر فيه أصحاب الأفكار الضالة لا زال ساريًا لدى بعض المدعين للسلفية في الفكر المعاصر[1].

لهذا يتضح أن الموقف النقدي للخطاب الحداثي عند الجابري هو نقد ذاتي ينطلق من موقف حداثي غربي يتبنى المرجعية الحداثية الغربية في النهضة، تلك الحداثة التي تستند إلى أسس فكرية ماركسية، ضدًّا على الحداثة الرأسمالية الليبرالية.

أما محمد عمارة فهو ينقد ويقوِّم الاتجاه الإسلامي وتياراته لينطلق منها في مشروع النهضة الإسلامية، بناءً على مرجعية إسلامية مؤسسة على الرسالة القرآنية والسنة النبوية، ومستفيدة من التجارب الفكرية الإسلامية لدى الإمام محمد عبده، وتلاميذ مدرسة المنار، الذين ساروا على منهجها في تبني المرجعية الإسلامية والتجديد من خلالها، وتقاوم فكريًّا: دعاة المرجعية النهضوية الغربية سواءً أكانوا ليبراليين أم ماركسيين، بناءً على تجربته الفكرية في فهم مرامي الاتجاه العَلماني وأهدافه.

وعلى اختلاف المنطلق النقدي، يتفق عمارة والجابري على أن: من أسباب نمو « الجماعات الإسلامية المقترنة بالعنف » في البلاد الإسلامية ما يعود إلى: فكر المودودي، وسيد قطب، الذي وجد تربته الخصبة في مصر؛ حيث ممارسات التجربة الناصرية[2]، وفي المغرب؛ حيث ظهور الإلحاد المنكر للدين بين صفوف التيار اليساري، الذي استفز كثيرًا من المتدينين خلال فترة السبعينيات بالمغرب[3].

وانفرد محمد عمارة بتحليل الاستلهام الخاطئ لبعض آراء ابن تيمية، ومقصد عمارة في نقده لتلك الجماعات هو التقويم النقدي بهدف العودة إلى الفهم المعتدل لمنهج الإسلام في الإصلاح، وليكون جميع المؤمنين بالمرجعية الإسلامية قوة

---

(١) راجع: د. عمارة: رفع الملام عن شيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٣٣) وما بعدها، ط١، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية (مصر).

- د. عمارة: صيحة نذير من فتنة التكفير (ص ٤٣) وما بعدها، ط١، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية (مصر)، ود. محمد الجليند: تيارات إسلامية معاصرة (ص ١٥) وما بعدها.

(٢) انظر: محمد عمارة: الطريق إلى اليقظة الإسلامية (ص ٢٧٢).

(٣) انظر: الجابري: المغرب المعاصر (ص ٦٥).

فاعلة في بناء المجتمع، لا قوة هادمة رافضة.

أما الجابري فهو يربط بين ممارسات تلك الجماعات والمؤلفات في مجال الفكر الإسلامي، مع الخلط بين المعتدلين والمتشددين من ذوي الإنتاج الثقافي الإسلامي؛ لأن المغرب اعتمدت - في رأيه - « سياسة الباب المفتوح » في: « مجال الكتب والمجلات، فإن مؤلفات سيد قطب والمودودي والغزالي والشعراوي وغيرهم، مثلها مثل المجلات الإسلامية التي تصدر في بلدان عربية أخرى.. كل ذلك معروض في الأكشاك والمكاتب، جنبًا إلى جنب مع كتب ماركس وأنجلز ولينين... وهكذا فعندما تعتمد هذه الجمعيات كتابات قطب والمودودي.. إلخ، في تكوين أعضائها فهي تعتمد مراجع في متناول الجميع »[1].

وهذا تعميم خاطئ يسوي فيه الجابري بين مؤلفات الاتجاه الإسلامي المعتدل لدى الشيخ محمد الغزالي والشيخ الشعراوي، وبين غيرهم من ذوي الأفكار المتشددة، والذي يهدف إليه الجابري هو توجيه الجمهور المغربي المثقف إلى كتابات ماركس ولينين وأنجلز لتكريس المشروع النهضوي الماركسي.

لهذا، فإن الجابري يفسر الانقسام في مرجعية مشروع النهضة في العالم الإسلامي من خلال تصنيفه لأنواع الثقافات الفكرية - في العالم الإسلامي - إلى:

أ - ثقافة علماء التراث: (موقف الانغلاق):

وتحكمها مرجعية عربية قروسطوية بمفاهيمها وآلياتها ورؤيتها للعالم واستشرافاتها الماورائية.

ب - ثقافة علماء الاختراق: (موقف الاغتراب):

وتنشد انشدادًا قويًّا إلى المرجعية الأوربية المطبوعة بطابع الحداثة الغربية التي تعني أول ما تعني القطيعة مع ثقافة الماضي، أي ماضٍ كان، والتمسك بالعصر كلحظة حاضرة تكفي نفسها بنفسها[2].

هذا الانفصام في المرجعية من مظاهره: الصراع في الثقافة العربية اليوم - كما

(١) انظر: السابق (ص ٧٠).

(٢) انظر: الجابري: المسألة الثقافية (ص ٢١٨).

يذهب الجابري - والذي أدى إلى التنافر والتنابذ وغياب التواصل والحوار بين مرجعيتين: **إحداهما**: قديمة تنتمي إلى الماضي، ولكنها وطنية تحمل معها مصداقيتها التاريخية، **والثانية**: حديثة أجنبية الأصل والمصدر، ولكنها تفرض نفسها كمرجعية عالمية، كحاضر ومستقبل للعالم كله[١].

وإذا كان الجابري يصف المرجعية الأولى بالانغلاق، والثانية بالاختراق؛ وهما اتجاهان مرفوضان لديه، فما هي المرجعية النهضوية التي يدعو إليها؟

ينطلق الجابري من مرجعية حداثية تغريبية، يأخذ فيها على موقف الاغتراب أنه خلال قرن كامل من التبشير كدعوى من قِبَل مفكرين عرب لم ينتج سوى فئة من العصرانيين قليلة العدد، بينما يزداد الطرف المقابل لها عددًا وعدة وكمًّا وكيفًا في جميع الأقطار العربية وداخل جميع الشرائح الاجتماعية، وهكذا فبدلًا من تيارات حداثية تمارس الهيمنة والقيادة، وتستقطب الأجيال الصاعدة - بدلًا من ذلك - يسود الحديث عن « الصحوة الإسلامية » بوصفها الظاهرة المهيمنة[٢].

لذلك فإن الجابري يدعو إلى تحديث النزعة التغريبية لمواجهة أمرين:

أ - تيار العولمة بما يحمل من آليات وقيم وأفكار تنتمي إلى المعسكر الأمريكي الرأسمالي.

ب - تيار الانغلاق الذي يمثل المرجعية العربية القروسطية.

وذلك بتجديد الفكر الحداثي العربي من خلال وصله بالتراث العربي الإسلامي، مثل ما فعلت التجربة الحضارية الأوربية عندما وصلت بين تراثها الإغريقي واللاتيني وفكر النهضة والحداثة والأنوار[٣]، وكذلك فإن تجديد الثقافة العربية، كأيِّ ثقافة أخرى لا يمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل[٤].

ولا أتفق مع الجابري في وصفه لفكر الصحوة الإسلامية العاملة من أجل

---

(١) انظر: السابق (ص ٢١٨).

(٢) انظر: الجابري: المسألة الثقافية (ص ٢٢٥، ٢٢٦).

(٣) انظر: السابق (ص ٢٢٨). (٤) انظر: السابق (ص ٢٢٧).

المرجعية النهضوية الإسلامية، بأنها: قروسطية، تراثية منغلقة، فهذا تعميم غير مقبول من مفكر مثل الجابري؛ لأن المدارس الفكرية الإسلامية في مجال النهضة تضم كثيرًا من المفكرين الذين لهم مشروعاتهم الفكرية المستنيرة، التي لها موقف معتدل من الحضارة الغربية، ومناهج تجديدية للفكر والواقع؛ إلا أنها مستقلة عن التأثر بالتجربة الحضارية الغربية وعصورها العَلمانية، ومرتبطة بالرسالة القرآنية وبياناتها النبوية.

ويلاحظ أن الجابري في تصنيفه للاتجاهات إلى موقفي: الاغتراب، والانغلاق، يتجاهل « الفئة الماركسية » وهي التي يطلق عليها محمد عمارة: « العلمانيون الثوريون » - كما سيأتي بيانه - والجابري بهذا قام بعمليتين مزدوجتين: نفي المرجعية الإسلامية؛ لأنها قروسطية منغلقة، وإقصاء المرجعية التغريبية بالمعنى الليبرالي المنتمي إلى فكر المعسكر الأمريكي الرأسمالي القائد للعولمة وثقافة الاختراق. أما المرجعية الماركسية بآلياتها ومناهجها التي يستخدمها الجابري في تجديد الفكر الإسلامي[1]، فهي الأيديولوجيا المختارة لديه.

إذن، هناك انقسام في الساحة الثقافية العربية الإسلامية المعاصرة حول مرجعية المشروع الحضاري الإسلامي؛ فالإسلاميون: هم الملتزمون بالإسلام فكرًا وحركة، واعتباره المرجع الضمني والمعلن في صياغة معالم المشروع الحضاري؛ كي يكون دليل عمل للنهضة الإسلامية المنشودة.

لكن هذا الذي لا يختلف عليه الإسلاميون هو موضع خلاف مع قطاعات مؤثرة من المسلمين الذين وإن تدينوا بالإسلام عقيدة وشعائر؛ إلا أنهم لا يلتزمون به مرجعًا للدولة وسياسة المجتمع وتنظيم شؤون العمران، مما أحدث خلافًا حول مرجعية المشروع الحضاري بين الإسلاميين وبعض المسلمين[2].

ولكن أين هم الإسلاميون المتفقون على مرجعية المشروع الحضاري اليوم؟

إن فصائل هذا الاتجاه تحمل فيما بينها من شدة البأس والغرام بالخلاف حول المسائل الفرعية الصغيرة، وذلك على صفحات الجرائد، وشاشات الفضائيات، والمطبوعات الفاخرة، ما قد يُنَفِّر غير المسلم من الإسلام، وما ينفر المسلم العامي

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الرابع في هذا البحث.

(٢) انظر: محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي الحديث (ص ٦٦).

من الفكرة الدينية الإصلاحية لدى الدعاة والمفكرين، والخطر الأكبر هو نفور النُّخَب الحاكمة الصانعة للقرار من هؤلاء الدعاة أو المفكرين، ومن المرجعية الإسلامية جملة، وتقريبها للعلمانيين بوصفهم مفكرين حضاريين هادئي الطباع!

وانقسام العقل المسلم حول مرجعية المشروع الحضاري بين الإسلاميين وبعض العلمانيين - أغلبه خلاف فكري وليس عقديًّا، أي حول مفهوم الدولة الإسلامية، وليس حول العقيدة، ومن ثم فهو خلاف في الفروع؛ ولذلك فإن معايير الحوار فيه والحكم على فرقائه ومقولاتهم إنما يكون بمصطلحات الصواب والخطأ والنفع والضرر، وليس بمعايير الإيمان والكفر والهداية والضلال[1].

وفي هذا دعوة للائتلاف والتكتل الفكري حول المتفق عليه لإثبات جدارة الإسلام الحضاري، لا العنف في الحياة الثقافية، فالخلاف اليوم يتمحور حول الفروع المستجدة لا العقائد، ورغم معارضتي لفلسفة فصل الدين عن الدولة، فإني أتفق مع محمد عمارة في إمكانية التأسيس للمرجعية الإسلامية داخل هذا الفصيل العَلماني؛ لأن دعاة فصل الدين عن الدولة - اليوم - من العلمانيين والوطنيين والقوميين، ومن المفكرين والساسة والأحزاب؛ أغلبهم منبهرين بنهضة الغرب عند مقارنتها بتخلف النموذج العثماني الذي حسبوه هو نموذج الإسلام؛ فظنوا أن استعارة النموذج الغربي في الحضارة هو السبيل إلى نهضة الشرق[2].

وهذا لا يعني الاتفاق مع كل الفصائل العلمانية فيما تذهب إليه من أفكار ومناهج، تطعن من خلالها في الأصول العقائدية، والهوية الحضارية للأمة كما يوجد لدى:

أ - **العَلمانيون التغريبيون**: وهم الداعون بوعي إلى تبني النموذج الحضاري الغربي باعتباره السبيل إلى إزاحة الإسلام عن طابع الحياة، وهي امتداد لفكر: شبلي شميل (١٨٦٠ - ١٩١٧م)، وسلامة موسي (١٨٨٨ - ١٩٥٨م)، ولويس عوض (١٩١٤ - ١٩٩٠م).

ب - **العَلمانيون الثوريون**: أصحاب النزعة المادية التي لا تقنع بمجرد فصل الدين عن الدولة، وإنما تطمح إلى نزع التدين من العقل والقلب، والفكر والثقافة

---

(١) انظر: السابق (ص ٦٨).

(٢) انظر: السابق (ص ٧١، ٧٢).

والمجتمع، وهم بهذا جعلوا الخلاف في الأصول[١].

ورغم هذا، يجب أن يكون الحوار مع ممثلي تلك الاتجاهات فكريًّا مهذبًا، يتسم بالروح العلمية الباحثة عن الحقيقة، عن طريق المناقشة، والمحاورة، ونقد الآراء ودحضها، وبيان الطرح الإسلامي لها، مع التحلي بالاحترام والوقار حتى مع أقصى درجات الخلاف.

هذا عن الأبعاد الثقافية لمشروع النهضة، أما الأبعاد الفكرية التي هي:

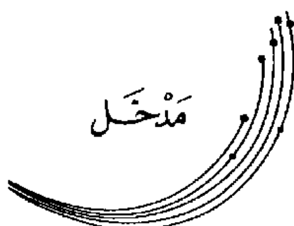
فلسفة التجديد في المشروع الحضاري فهي محور الباب القادم بمشيئة اللّـه ﷻ:

(١) انظر: السابق (ص ٦٩، ٧٠).

الباب الثالث

المقومات الفكرية للنهضة





الفكر: هو الإبداع المنهجي، والرؤى التي ينتجها مفكر ما، والتي تقدم حلولاً للمشكلات السائدة فيه، ومن ثم فهو الأساس الذي يقوم عليه المشروع الفكري النهضوي لدى مفكر ما، أو مدرسة فكرية ما، وبانتشار الفكر يصبح ثقافة كما سبق بيانه في مدخل الباب السابق.

ونقصد في هذا الباب إلى دراسة وتحليل الفلسفة التي يقوم عليها المشروع الحضاري لدى الفكر الحداثي العَلماني، ولدى الفكر الإسلامي من خلال نموذجي الدراسة، فمن ناحية عامة: الدراسة تعتبر كلها في دراسة فلسفة المشروع الحضاري، ومن ناحية خاصة: الهدف من هذا الباب هو دراسة (أصول الرؤية المنهجية) من حيث: مرتكزات فلسفة التجديد، والعلاقة بين النص والاجتهاد، والعلاقة بين الاجتهاد والتجديد، وانعكاس هذه الفلسفة على موضوعات مشروع النهضة التي هي (فروع الرؤية المنهجية). وكذلك دراسة الموقف من الحداثة الغربية، من حيث فلسفة العلاقة بين الحداثة الغربية والفكر الإسلامي المعاصر، والعلاقة بين الثقافة العربية والإسلام والحداثة، والموقف من المناهج والمفاهيم الغربية.

وقد جاءت الدراسة في هذا الباب في فصلين:

أولهما: فلسفة التجديد الأُصولي، أي تلك التي تعتمد على مناهج أصول الفقه وأهمها المصلحة، وقد درسنا فيه: فلسفة المقاصد في الفكر المعاصر - بصورة مجملة - في المبحث الأول، ثم فلسفة التجديد من المنظور الإسلامي في المبحث الثاني، وفلسفة التجديد من المنظور الحداثي العَلماني في المبحث الثالث، وأردفنا ذلك بتعقيب تحليلي نقدي مقارن على ما جاء في الفصل من قضايا.

وفي الفصل الثاني: فلسفة التجديد الإبداعي التحديثي، أي تلك التي تعتمد على الإبداع الفكري الذاتي، بالتفكير الفلسفي في مشكلات مستجدات الحياة المعاصرة،

وقد قسمناه إلى مبحثين:

درسنا في أولهما: دعوى الحداثة العربية « تبيئة المفاهيم والمناهج الماركسية » في الثقافة الإسلامية، وما يرتبط بذلك من قضايا.

وفي الثاني: درسنا فلسفة التجديد الحداثي الإسلامي، من حيث التأسيس لمفهوم حداثة إسلامية، وفلسفة العلاقة بين الحداثة الغربية والحضارة الإسلامية المعاصرة، ثم أردفنا ذلك بتعقيب نقدي مقارن على ما جاء في الفصل من قضايا، ثم تعقيب عام على الباب.

* * *



الفَصْلُ الأوَّلُ
فلسفة التجديد الأصولي
« فلسفة المقاصد »

توطئة:

أقصد بـ « التجديد الأُصولي » في الفكر المعاصر؛ تلك المناهج التجديدية التي تستخدم الآليات المنهجية في أصول الفقه الإسلامي بالاجتهاد في إيجاد الحلول لمشكلات القضايا الفكرية المعاصرة، ووسائل التجدد الحضاري المستقبلي.

فليس القصد من عنوان هذا الفصل أن مفكرًا ما يجدد في مناهج أصول الفقه ذاتها، ولكن المقصود هو دراسة عملية التجديد التي تقوم من خلالها، وبواسطتها، بالاجتهاد - مثلًا - في بيان موقف الإسلام من المستجدات المعاصرة في الأفكار والأشياء، فهو تجديد أصولي بواسطة مناهج أصولية، وليس تجديدًا في المناهج الأُصولية ذاتها؛ لأن ذلك من مهام الأصوليين.

والجهود والاهتمامات الفكرية، إما أن تدفع إلى استخدام مناهج من علوم أخرى؛ مثل: أصول الفقه، أو اقتراض مناهج من حضارات أُخرى؛ مثل: الاقتراض العَلماني للمناهج الغربية في تحليل الواقع الفكري والاجتماعي في العالم الإسلامي، وهو ما عُرِف في الفكر العربي المعاصر باسم « تبيئة المفاهيم »، وإما بإبداع مناهج فكرية جديدة للتعامل مع المستجدات الفكرية في الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة.

وفيما يخص « فلسفة المقاصد » وما يرتبط بها من وسائل منهجية أُصولية، وفلسفة التجديد من خلالها لدى الخطاب الحداثي العربي، والخطاب الإسلامي، **فإننا قسمنا دراسته في هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:**

أولها: فلسفة المقاصد في الفكر العربي المعاصر (مدخل أُصولي).

والثاني: فلسفة التجديد الأُصولي الإسلامي.

والثالث: فلسفة التجديد الحداثي العَلماني.

ثم التعقيب النقدي المقارن على ما جاء في الفصل من قضايا ومشكلات.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

فلسفة المقاصد

في الفكر العربي المعاصر

في إطار المشروعات الفكرية - من أجل النهضة - في الفكر العربي المعاصر، قامت جهود فكرية بالاجتهاد المعتمد على « فقه مقاصد الشريعة الإسلامية »، وقبل دراسة اتجاهات هذه الجهود، نبدأ بعرض مفهومي الشريعة والمقاصد:

فالشريعة تشمل مفهومين:

الأول: الدين كله بعقائده وشعائره وآدابه وأخلاقه وتشريعاته ومعاملاته، وهي بذلك تشمل الأصول والفروع، والعقيدة والعمل، والنظر والتطبيق.

والثاني: الجانب التشريعي العملي في الدين؛ مثل: العبادات، والمعاملات، مما يشمل: شؤون الصلة باللّـه تعالى والتعبد له، كما يشمل شؤون الأُسرة أو « الأحوال الشخصية » وشؤون المجتمع، وشؤون الأمة الكبرى، وشؤون الدولة والحكم وشؤون العلاقات الدولية، وهي بهذا تعني مقاصد الإسلام كله[١].

أما معنى « مقاصد الشريعة » فيراد بها: الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفرادًا وأُسرًا وجماعات وأُمة. ويمكن أن يطلق على هذه « المقاصد » اسم: الحِكَم التي تُطلب من وراء تشريع الأحكام، أي: العلة الغائية من ورائها[٢].

هذا، وتختلف المقاصد عن العلل التي ذكرها الأُصوليون في مبحث القياس وعرفوها بأنها: الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم[٣]، فهذه العلة سبب

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية (ص ١٩، ٢٠)، ط١، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، دار الشروق، القاهرة.

(٢) انظر: السابق (ص ٢٠، ٢١).

(٣) معجم مصطلحات أصول الفقه: إعداد: د. شوقي ضيف، د. حسن الشافعي، د. علي جمعة، وآخرين (ص٧٨)، مجمع اللغة العربية، القاهرة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

للحكم وليست مقصدًا له[١].

وترتبط فلسفة المقاصد في الفكر الفقهي بنظرية المقاصد لدى الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، التي تقوم على أساس أن: تكاليف الشرع ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهي ثلاثة أقسام: **ضرورية، وحاجية، وتحسينية:**

« **أما الضروريات:** فمعناها: أنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأُخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، والحفظ لها يكون بأمرين: **أحدهما:** ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. **والثاني:** ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

وأما الحاجيات: فمعناها: أنه مفتقر إليها، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع، دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات.

وأما التحسينيات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق »[٢].

هذا، وقد تأثر مفكرو الاتجاه الإسلامي المعاصرون بنظرية الإمام الشاطبي في المقاصد من خلال التقسيم السابق، فهي من جهة ترتبط بالتجديد الذي هو التطبيق العملي لمقاصد الشريعة؛ حيث إن: « القصد الأساسي من التشريع يعود بالمصلحة على كل مكلف بشرط أن ينقاد للشرع ويطبقه تطبيقًا عمليًا »[٣].

ومن جهة أُخرى: ترتبط الضروريات والحاجيات والتحسينيات - من خلال فلسفة المقاصد - بمقومات النهوض الحضاري، فقد استخلصت هذه الفلسفة من النصوص

---

(١) انظر: القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ٢١).

(٢) الموافقات في أصول الشريعة (٢/ ٧) وما بعدها. شرحه وخرَّج أحاديثه: الشيخ: عبد اللّـه دارز، وضع تراجمه: د. محمد عبد اللّـه دراز، ط١، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) د. عبد اللطيف العبد: الأخلاق في الإسلام (ص ١٧٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، مكتبة دار العلوم، القاهرة.

الشرعية مبحث مقاصد الشريعة الشامل لكل مصالح الدين والدنيا، وبدونها تختل استقامة تلك المصالح، ومن ثم يختل البناء الحضاري للأمة.

وترتبط فلسفة المقاصد في إطار الشرع الإسلامي بمبحث المصلحة، وهي لغةً: المنفعة[١]، وفي اصطلاح الأُصوليين: الوصف المناسب الذي شُرِع الحُكم لأجل تحصيله تحقيقًا لمراد الشارع[٢]، والمناسب هو: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة[٣].

ويُعَرِّف الشاطبي المصالح « المرسلة » بأنها: « التي يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه مناسبًا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[٤].

ويوضح الشيخ: عبد اللّـه دراز معناها بقوله: « هي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نصٍّ أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء »[٥].

ومن نماذجها التطبيقية: جمع المصحف وكتابته؛ فإنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع؛ ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها، ففي مثل تدوين النحو - مثلًا - لم يشهد له دليل خاص، ولكنه شهد له أصل كلي قطعي يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته[٦].

ولكن ما معنى الإرسال في مفهوم « المصالح المرسلة »:

يُفْهَمُ من معنى الإرسال أمران:

أ - أن يوكل أمر تقديم المصلحة إلى العقول البشرية، دون التقيد باعتبار الشارع، أو عدم اعتباره لها.

---

(١) معجم مصطلحات أصول الفقه (ص ٩٧).

(٢) السابق (ص ٩٧). (٣) السابق (ص ١٠٠).

(٤) الاعتصام (٢/ ٤٩٩)،جزآن في مجلد واحد، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، وانظر: الموافقات في أصول الشريعة (١/ ٣٩).

(٥) في شروحه وتعليقاته لـ « الموافقات » حاشية (١/ ٣٩).

(٦) انظر: السابق (١/ ٣٩).

ب - ألا يتقيد المجتهد في حكمه على ما يستجد من الأحداث المختلفة بالقياس على أصل منصوص عليه، وإن تقيد بالمصالح والأهداف التي رمى إليها الشارع[1].

والمعنى الثاني هو الراجح والمعوَّل عليه، والخلافات التي دارت بين الباحثين في الفكر المعاصر، ترجع إلى مفهوم الإرسال، من حيث التقيد باعتبار الشارع، والمصالح والأهداف التي رمى إليها من عدمه كما سيأتي بيانه.

وكذلك يُعْرف هذا المجال الفقهي للاجتهاد عند الأصوليين بـ« الاستصلاح » وهو « تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع؛ بناءً على مراعاة مصلحة مرسلة، أي: مطلقة، بمعنى أنها مصلحة لم يرد عن الشارع دليل لاعتبارها أو لإلغائها »[2].

وتتبلور مواقف المعاصرين تجاه فلسفته في الشريعة الإسلامية إلى ثلاث مدارس فكرية؛ هي:

١ - الاتجاه الظاهري النصي: (فقه النصوص بمعزل عن المقاصد):

الذي يُعنى بالنصوص الجزئية ويتشبث بها، ويفهمها فهمًا حرفيًّا، بمعزل عمّا قصد الشرع من ورائها[3]، وهم فئات شتى، بعضهم يغلب عليه الطابع الديني، وبعضهم يغلب عليه الطابع السياسي، ومن سماتها: الحرفية في الفهم والتفسير، والجنوح إلى التشدد والتعسير، والاعتداد بالرأي إلى حد الغرور، والتجريح لمخالفيهم في الرأي إلى حد التكفير، وعدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية[4].

٢ - الاتجاه التاريخاني: (تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد):

وهو يقوم على أسس فكرية علمانية ليبرالية ماركسية، فالتاريخانية: « وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي معين بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ »[5] وهو مفهوم يدل كذلك على: « مبدأ تاريخية المفاهيم، وموضوع معرفة

---

(١) الشيخ علي حسب اللّه: أصول التشريع الإسلامي (ص ١٣٨)، ط٢، (١٩٩٧م)، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) الشيخ: عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (ص ٨٥، ٨٦)، ط٥ (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، دار القلم، الكويت.

(٣) انظر: القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ٤٥).

(٤) انظر: السابق (ص٤٥، ٥٣) وما بعدها.

(٥) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٥٦٠).

معينة، أي: إنه يدل على أن هذه المعرفة يحددها التاريخ وحركة المجتمع »[(١)].

ويعرف محمد عابد الجابري - التاريخانية - بأنها: ارتباط الفكر بالواقع السياسي، والاجتماعي والاقتصادي الثقافي الذي أنتجه، أو على الأقل تحرك فيه[(٢)].

وينطلق الماركسيون العرب من هذا المنهج التاريخاني في فلسفتهم التحديثية، مستدلين بأن: عمر بن الخطاب ﷺ عطَّل النصوص باسم المصالح، وبفهمهم لرأي نجم الدين الطوفي (ت ٦٧٥هـ)، وبمقولة: حيث توجد المصلحة فثم شرع اللّـه، وسيأتي مناقشة تلك الأدلة في مواضعها في المبحثين القادمين بمشيئة اللّـه.

٣ - اتجاه الإسلام الحضاري:

وهو يربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، ويفهم الجزئيات في ضوء الكليات، ولا يغلو في اتباع ظواهر النصوص والتمسك بحرفية الألفاظ، غلو المدرسة النصيّة، كما لا يفرِّط؛ فيعمد إلى إهمال النصوص: إفراط المدرسة العَلمانية التاريخانية.

ومن سمات هذا الاتجاه: الإيمان بحكمة الشريعة وتضمنها لمصالح الخلق، وربط نصوصها وأحكامها بعضها ببعض، والنظرة المعتدلة لكل أمور الدين، والدنيا، ووصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر، وتبني خط التيسير، والانفتاح على العالم، والحوار والتسامح[(٣)].

ومرتكزات هذا الاتجاه؛ هي:

١ - البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم.

٢ - فهم النص في ضوء أسبابه وملابساته.

٣ - التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة.

٤ - الملائمة بين الثوابت والمتغيرات.

---

(١) معجم الماركسية النقدي: فيلب دي لارا، ترجمة: خليل كلفت (ص ٣٨٨).

(٢) الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٩٤).

(٣) انظر: القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ١٣٧).

٥ – التميز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات[١].

إذن، في هذا المبحث - الذي هو وصفي للمفاهيم والاتجاهات - يتضح أن فلسفة المقاصد - بمفهومها الذي قمنا بعرضه - تتوزعها ثلاثة اتجاهات تختلف فيما بينها من حيث المناهج، والمرتكزات، والنتائج، ولما كان الاتجاه الأول « النصوصي » قد قمنا بدراسة نقدية حوله في الباب السابق؛ فإننا سنقتصر على دراسة الاتجاهين الأخيرين: التاريخاني، والإسلامي الحضاري: في المبحثين القادمين بمشيئة اللّـه:

---

(١) انظر: السابق (ص١٤٥ – ١٥٣).

المَبْحَثُ الثَّانِي

فلسفة التجديد الأصولي الإسلامي

التجديد لغةً: من جدَّ، بمعنى: اجتهد، وجَدّ الشيءُ جِدَّةً: حدَث بعد أن لم يكن، وصار جديدًا، وجَدّ الشيءُ: قطعه. فهو مجدود وجديد، ويقال: جَدَّ النخلَ: قطع ثمره، وأجَدَّ الشيءَ: أحدثه، والجادة: وسط الطريق، والطريق الأعظم الذي يجمع الطُرق[1].

وجاء لفظ « **الجديد** » في القرآن الكريم في مثل قوله تعالى:

﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [الرعد: ٥]، وقوله سبحانه: ﴿ وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ [الإسراء: ٤٩]، وقوله جل وعلا: ﴿ وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ ﴾ [السجدة: ١٠].

والمراد بالخلق الجديد هنا هو البعث وإعادة الإنسان مرة أُخرى يوم القيامة للحساب والجزاء، فالعودة إلى مثل الحال الأولى من البنية الإنسانية يُعَد خلقًا جديدًا[2].

وفي السنة النبوية: روى أبو هريرة عن رسول اللّـه ﷺ أنه قال: « **إن اللّـه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَن يجدد لها دينها** »[3].

ففي هذا الحديث تصريح بشرعية التجديد للدين، ولفظة « من » فيه تصلح للجمع، كما تصلح للمفرد، فقد يكون المجدد واحدًا وقد يكون أكثر من واحد، وكلمة الدين إذا أُطلقت تعني أحد أمرين:

---

(١) المعجم الوسيط (ص ١٠٩، ١١٠).

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم (١/ ٢١٧)، وانظر: د. محمد المسير: التجديد الديني بين الحقيقة والوهم (ص ١٣٩)، ضمن أبحاث: « الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة »، (مرجع سابق).

(٣) أخرجه أبو داود: سنن أبي داود (٢/ ٥١٢)، الحديث رقم (٤٢٩١)، من أربعة أجزاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مع تعليقات: كمال يوسف الحوت، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها، وقال الألباني عن هذا الحديث: صحيح.

أولهما: المنهج الإلهي الذي بعث اللّـه به رسوله ﷺ، وأنزل به كتابه من العقائد والعبادات والأخلاق والتشريع، لينظم بها، علاقة عالم الإنسان به ﷻ، وعلاقة الناس بعضهم ببعض.

والآخر: الحالة التي يكون عليها الإنسان في علاقته بالمعنى الأول، فكرًا وشعورًا وعملًا[1].

والدين بالمعنى الأول من حيث هو أسس وأصول - ثابت لا يقبل التغير ولا التجديد من حيث هو حقيقة خارجية، أما بالمعنى الثاني: فهو يقبل التجديد؛ حيث جاء الدين في الحديث مضافًا إلى الأمة، وليس مضافًا إلى اللّـه بتعبير « ليجدد لها دينها »، فالتجديد ينصب على دين الأمة وليس على دين اللّـه تعالى[2].

فالتجديد في الدين لا يعني إحداث تشريع لم ينزل به الوحي، أو تغيير حكم ثابت بدليل قطعي؛ ولكنه يعني: الكشف عن حكم اللّـه في كل ما يجد من أحداث ويقع من نوازل ليس لها نص تشريعي مباشر أو صريح، مهما اختلف الزمان وتنوع المكان[3].

وفي السنة النبوية - أيضًا - أشار الحديث الشريف الذي خاطب به رسول اللّـه ﷺ الصحابة - والأُمة - عندما قال: « **جددوا إيمانكم** ».

- فلما قالوا: يا رسول اللّـه، كيف نجدد إيماننا؟

- قَالَ ﷺ: « **أكثِروا من قول لا إله إلا اللّـه** »[4].

فالحديث الشريف يشير إلى تجديد أُصول الإيمان؛ بإزالة ركام البدع والخرافات، والزيادات والنواقص، التي تطمس الحقائق، وتحجب فاعليتها؛ لتعود إلى جوهرها

---

(١) انظر: القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (ص ٢٣)، دار الصحوة، القاهرة.

(٢) انظر: السابق (ص ٢٣)، ود. محمد الدسوقي: التجديد في الفقه الإسلامي (القسم الأول)، (ص ٤٤، ٤٥)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سلسلة قضايا إسلامية، العدد (٧٧)، القاهرة (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

(٣) انظر: القرضاوي: تجديد الدين في ضوء السُّنة (ص ٢٦، ٢٨)، ضمن مجلة مركز بحوث السُّنة والسيرة، جامعة قطر، العدد الثاني.

(٤) أخرجه الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديث رقم (٨٧٠)، (١٤/ ٣٢٧)، ويتكون من خمسين مجلدًا خمستها الأخيرة فهارس، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط٢، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، وأخرجه الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، رقم (٦٣٧٢)، وقال: صحيح.

الحقيقي، وفي شهادة التوحيد رفض لكل الطواغيت التي يعظمها الناس ويعبدونها من دون اللّـه، فهي تجديد يتحرر به الإنسان من قيود الطواغيت[١].

إذن، التجديد - في رأي محمد عمارة - نوعان:

أ - تجديد في الأصول: أصول الإيمان بالتوحيد (تجديد عقائدي).

ب - تجديد في الفروع: على مستوى مناهج التفكير التي تستنبط بها الأحكام، وعلى مستوى الأفكار التي تعبر عن منتجات هذه المناهج (تجديد فكري).

والنوع الثاني هو التجديد في الفكر الإسلامي، ولهذا الفكر الإسلامي الذي هو ليس مجرد أمر مشروع وجائز ومقبول، أو حق على أهل الذكر والاختصاص وإنما هو سنة وضرورة وقانون، وبدونه تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي ثابت، ومقتضيات ومتطلبات الواقع المتغير والمتطور دائمًا وأبدًا، وكون هذه الشريعة هي خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان؛ فإن صلاحيتها لكل زمان ومكان مرهونةٌ بالتجديد الدائم في الفكر والفقه والخطاب الإسلامي لمواكبة مقتضيات ومتطلبات مستجدات الواقع المتطور دائمًا وأبدًا[٢].

هذا، وإن تحليلي لفلسفة التجديد الأصولي لدى: محمد عمارة، سيكون - بمشيئة اللّـه - من خلال المحاور الآتية:

- **علاقة الاجتهاد بـ « التجديد ».**
- **العلاقة بين النص والاجتهاد.**
- **فلسفة المقاصد.**
- **الأبعاد الحضارية لفلسفة المقاصد.**

أولًا: علاقة التجديد بـ « الاجتهاد »:

وفي مجال الفكر الإسلامي يرتبط التجديد بـ « الاجتهاد »:

---

(١) انظر: د.محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني (ص ٩)، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

- وله: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٨٠).

- وله: هذا إسلامنا (ص ٣٣، ٣٤).

(٢) انظر: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني (ص ٧).

وهو لغة: بذل الجهد لنيل المطلوب الذي لا يخلو من كلفة ومشقة[١].

واصطلاحًا: بذل الفقيه الوسع في طلب الحكم الشرعي من أدلته[٢].

ويزيد تعريف الشيخ علي حسب اللّه عن التعريف السابق بـ « ..على وجه يحس فيه العجز عن المزيد »[٣].

وفي الإطار نفسه ولكن بشيء من التفصيل نجد الشيخ محمد الخضري؛ يعرف الاجتهاد بأنه: « بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام في أن يبذل الوسع في الطلب، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب »[٤].

ولا يخرج مفهوم محمد عمارة للاجتهاد عن الإطار السابق، إلا أنه ينتقل به مباشرة إلى الهدف منه، فهو: « الاستنباط للأحكام الجديدة التي تجيب على علامات الاستفهام التي تطرحها مستجدات الواقع المتغير »[٥].

والتجديد بوصفه مجال العمل لحركة الفكر - في إطار مشروع النهضة الإسلامية الحضارية - يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالاجتهاد، وخاصة في الأحوال الراهنة للأمة الإسلامية، مما يجعل البحث عن الحلول لمشكلاتها « فريضة وضرورة دائمة تستوعب روح الشريعة، وفقه المعاملات الواقع الحياتي المتجدد، وحتى لا يخرج هذا الواقع عن النسق الإسلامي العام، وحتى تستجيب التشريعات لما يستجد من المستحدثات »[٦].

والتجديد من خلال الدين لا يعني أن هناك تناقضًا مع اكتمال الدين وصلاحيته لكل زمان ومكان، كما في:

---

(١) معجم مصطلحات أصول الفقه: مجمع اللغة العربية (ص ٥).

(٢) السابق (ص ٥).

(٣) أصول التشريع الإسلامي (ص ٦٨)، ط٧، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٤) الشيخ: محمد الخضري: أصول الفقه: تحقيق: خيري سعيد (ص ٤٢٦)، المكتبة التوفيقية، القاهرة (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

(٥) الإسلام والتحديات (ص ٧٩).

(٦) انظر: د. محمد عمارة هذا إسلامنا (ص ٩٤)، ومعركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (ص ١٦٩) وما بعدها.

- قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣].

- وقوله ﷺ: **« تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا؛ كتاب اللّـه وسنتي »**[(١)].

فالإسلام دين أوحى اللّـه تعالى به إلى رسوله ﷺ، قد اكتملت أصوله وأركانه وشعائره، وأيضًا منهاجه - الذي هو شريعته - يوم اكتمل نزول القرآن الكريم، لكن الإسلام الدين لا يقف عند العقائد والشعائر، وإنما يتخذ موقفًا من شؤون الحياة الدنيا، وتنظيم حياة الإنسان الاجتماعية والمدنية، ولما كانت أغلب شؤون الدنيا متغيرة متطورة دائمًا، فلقد وقف فيها الوحي والسنة النبوية التشريعية عند الكليات والمثل والمناهج، والقواعد والمبادئ والفلسفات، والمقاصد والغايات، دون النُّظم والتفاصيل والجزئيات[(٢)].

ولما كان التجديدُ تطورًا من داخل النسق الفكري الإسلامي، يفتح الباب للتطور مع الاحتفاظ بالمعالم والسمات؛ فإن محمد عمارة يفرق بين جانبينِ في التجديد:

أولهما: التجديد بالاجتهاد في « شؤون الدين »:

أ - فالدين: بما له من أُصول نزل بها الوحي من عند اللّـه؛ لا مجال فيها للرأي ولا مكان فيها للاجتهاد؛ لأنها ثوابت لا يعتريها التغير والتطور.

ب - فروع هذه الأصول وتفصيلاتها، وهي التي كانت موضوعًا لاجتهادات المجتهدين من عصر النبوة وحتى تبلور المذاهب الفقهية في عالم الإسلام: عن طرق إلحاق الفروع بالأصول بواسطة الاستدلال[(٣)].

والآخر: التجديد بالاجتهاد في « شؤون الدنيا »:

وهي التي اكتفى فيها الوحي لحكمة - وبقصد - بتحديد ورسم « الأُطر العامة » في كليات تتسم بالمرونة والعموم لتطور نُظُم الحياة بتغير المواطن وتعاقب القرون وتغير الملابسات، ومن ثم كان القصد هو إطلاق العنان للعقل الإنساني المسلم؛ كي

---

(١) أخرجه الألباني: في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، حديث رقم (٥٢٤٨)، وقال عنه: صحيح.

(٢) هذا إسلامنا (ص ٩٣، ٩٤).

(٣) الإسلام والمستقبل (ص ٣٧).

يبدع ويخلق ويضيف ويجدد، ويغير في نظمه الدنيوية دونما قيد يقيده إلا مصلحة جمهور الأُمة المسترشدة بالتجربة الإنسانية و« الكليات » و« المقاصد » و« المُثل العليا »، التي جاء بها الوحي « فلسفة للنُّظُم الدنيوية »[1].

إذن، مفهوم التجديد لدى محمد عمارة ينطلق من الرؤية الإسلامية التي تفرق بين الثوابت والمتغيرات، وتجعل ميدان الاجتهاد في المتغيرات التي ليس فيها نصوص، في إطار المقاصد الكلية للشريعة.

غير أن رؤية محمد عمارة للتجديد ومجالاته يلاحظ فيها الفصل بين ما وصفه بـ« شؤون الدين » و« شؤون الدنيا »، وفرَّق بين الأصول والفروع في « شؤون الدين »، ولم يفرق بين الأصول والفروع في « شؤون الدنيا » التي لها أصولها الثابتة وفروعها كذلك، فالقرآن والسنة لم يتركا مجالًا منهما دون وضع أصول ثوابت له، وتفرقة محمد عمارة بينهما على النحو الذي حللته أعلاه تؤدي إلى الظن بأنه يحرر الجوانب الدنيوية من وجود ثوابت وجَعْلها كلها متغيرات، وهذا بلا شك ليس مقصد محمد عمارة كما سيأتي بيانه.

وللخروج من الاشتباه الذي يؤدي إليه تقسيم مجالات التجديد والاجتهاد إلى: « شؤون الدين » و« شؤون الدنيا » - تُصنَّف على أساس أنواع الأحكام من حيث الثبات والتغير إلى: « أحكام ثابتة لا تتغير، وأحكام قابلة للتغيُّر والتطور »[2].

ثانيًا: العلاقة بين النص والاجتهاد:

لما كان المنهج التجديدي ينطلق من فلسفة العلاقة بين النص والاجتهاد؛ فإني أقوم في هذا المحور بتحليل رؤية محمد عمارة لهذا الجانب من منهجه، من خلال النقاط التالية:

١ - يرى عمارة أن عبارة: « لا اجتهاد مع النص » التي شاعت في الفكر الإسلامي تؤدي إلى ادعاء التناقض بين النص والاجتهاد ، وتعميم في معنى النص، وتعميم في الغاية من الاجتهاد مع وجود النص، ولجلاء هذا التناقض والتعميم فإنه يذهب إلى أن:

العلاقة بين النص والاجتهاد هي علاقة التلازم والمصاحبة دائمًا وأبدًا، وبتعميم

---

(١) السابق (ص ٣٨، ٣٩).

(٢) انظر: د. وهبة الزحيلي: تجديد الفقه الإسلامي (ص ١٧٢)، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الفكر، دمشق.

وإطلاق؛ ذلك لأن موقف المجتهد أمام النص - كتابًا وسنةً - لا يعدو أن يكون واحدًا من المواقف الآتية:

أ - أن يكون النص « ظني الثبوت »، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في ثبوت هذا النص.

ب - أن يكون النص « ظني الدلالة » وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالة هذا النص.

جـ - أن يكون النص « ظني الدلالة والثبوت » وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالته وثبوته كليهما.

د - أن يكون النص قطعي الدلالة والثبوت، وهذا هو الذي يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد[1].

٢ - وهو يرى كذلك أن الذي أثار ويثير اللبس في قضية العلاقة بين النصوص القطعية والاجتهاد - جاء من عدم التمييز بين نوعين من النصوص؛ هما:

أ - النصوص قطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بالثوابت الدينية: من عقيدة وشريعة في علوم الغيب وشعائر العبادات، والأمور التعبدية التي استأثر اللّـه ﷻ بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق، والمعاملات الدنيوية، ومقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها، في مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع والمقارنة والترجيح، وتحرير الأحكام، بلا تغيير أو تعطيل أو تجاوز أو استبدال[2].

ب - النصوص قطعية الدلالة والثبوت التي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية والمتغيرات فيها والمعللة بعلة غائية: وهي التي يثير الموقف منها اللبس؛ لأن « وجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكمًا جديدًا يحقق المصلحة التي هي الغاية

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي (ص ٩٣)، ط١، (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)، دار السلام، القاهرة.
- الإسلام والمستقبل (ص ٤٣، ٤٤).
- النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية (ص ٣٣، ٥٤).
- هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟ (ص ٥٨).
(٢) انظر: معالم المنهج الإسلامي (ص ٩٤ - ٩٥).

من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع؛ بل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص؛ بل مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها »[١].

ولكن هل خرج عمارة من اللبس الذي تثيره هذه النصوص؟

٣ - أدلة محمد عمارة على جواز الاجتهاد في النصوص القطعية الدلالة والثبوت:

إذا كانت الأحكام المؤسسة على النصوص القطعية لم تعد محققة للمقصد منها وهي المصلحة؛ فلا بد من الاجتهاد فيها ومعها؛ اجتهادًا يثمر حكمًا جديدًا يحقق « المصلحة - المقصد »، ومن أدلة عمارة على رأيه: اجتهادات أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب ﷺ في:

أ - إسقاطه سهم المؤلفة قلوبهم في توزيعه للزكاة.

ب - وقفه إعمال حد السرقة في عام الرمادة.

جـ - وقفه الأرض الزراعية على المزارعين في البلاد المفتوحة ذات الأودية حول النيل ودجلة والفرات وبَرَدى وغيرها، ووضع الخراج عليها.

د - أمره لحذيفة بن اليمان واليه على المدينة أن يطلق زوجته الكتابية.

هـ - إمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد خلافًا لما كان معمولًا به منذ عصر النبوة.

و - زيادته حد شرب الخمر إلى ثمانين بدلًا من أربعين.

ز - إسقاط اسم الجزية المأخوذة من بني تغلب وجعلها باسم الضريبة.

ح - التسعير للسلع ولم يكن قبله.

ط - اجتهاد الخليفة عثمان بن عفان ﷺ في إقطاع مساحات من أرض الصوافي - التي كانت قبله ملكيتها ومنفعتها للأمة - إلى نفر من المسلمين[٢].

ولا خلاف مع محمد عمارة في أن هذه الأدلة اجتهادية، غير أن ما قصد لإثباته من هذه الأدلة لا ينهض دليلًا مؤيدًا للاجتهاد في النصوص القطعية، فمقصد عمارة من هذه الأدلة يختلف عمّا ذهب إليه فقهاء علم الأصول ومفكروه؛ حيث يذهبون إلى أن

---

(١) السابق (ص١٠٣، ١٠٤).

(٢) انظر: السابق (ص١٠٥ - ١١٤).

هذه الأدلة ليست متجاوزة لنصوص قطعية الدلالة والثبوت[1].

- **نقد القرضاوي للجانب الأصولي في منهج محمد عمارة:**

من قبيل التقويم لمسيرة الاتجاه الإسلامي المعاصر، ودوره في التجديد في إطار مشروع النهضة الحضارية، قام القرضاوي بنقد وتقويم الجانب الأصولي في منهج محمد عمارة، وهو نقد ذاتي بين متفقين في المرجعية والهدف والمنهج، ومن ثم في المدرسة الفكرية والمشروع الفكري[2].

ويمكن تحليل نقد القرضاوي للآراء الأصولية لدى عمارة في النقاط التالية:

١ - **عبارة: « لا اجتهاد مع النص »**: هي مقولة لعلماء الأصول، وليست من مقولات العوام، ونفي الاجتهاد المقصود هو (الاجتهاد معه) لا (الاجتهاد فيه)؛ أي: إن الممنوع هو الاجتهاد في مقابلة النص ومعارضته، لا الاجتهاد في فهمه والاستنباط منه؛ لأن القرضاوي يذهب إلى أن الاجتهاد ثلاثة أنواع:

أ - اجتهاد بياني: وهو الذي يقوم على دراسة النصوص وفقهها، واستخراج الأحكام منها، وهذا اجتهاد مجمع عليه بين جميع المذاهب والمدارس الفقهية حتى الظاهرية.

ب - اجتهاد قياسي: وهو إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لعلة جامعة بينهما، وبه يقول جمهور الأمة (وخالف في ذلك الظاهرية وبعض الشيعة والمعتزلة).

---

(١) انظر: - الشيخ محمد المدني: السلطة التشريعية في الإسلام (ص ٢٤) وما بعدها، مطبعة مخيمر، القاهرة، د.ت.

- الشيخ علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي (ص ٨٠).

- الشيخ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (ص ١٦٤).

- الشيخ محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين (ص٤٤، ٤٥)، دار الأنصار، القاهرة، د.ت.

- د. البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (ص ١٥٢)، ط٣، (١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م)، دار الفكر، دمشق.

- د. يوسف القرضاوي: حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، ضمن أبحاث: حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر (ص ١٣) وما بعدها، العدد العاشر (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢).

(٢) انظر: د. عمارة: الدكتور يوسف القرضاوي المدرسة الفكرية والمشروع الفكري (ص ٥) وما بعدها (ص ١٦) وما بعدها (١٩٩٧م)، دار نهضة مصر، القاهرة.

جـ - اجتهاد استصلاحي: وهو الذي يقوم على رعاية المصالح ودرء المفاسد، وملاحظة مقاصد الشريعة وقواعدها، وليس فيما فيه نصوص جزئية خاصة، وأثبت التحقيق والاستقراء أن كل المذاهب الأربعة تقول به بشروطه وقيوده[1].

٢ - **مفهوم الثوابت الدينية**: يعترض القرضاوي على تقسيم محمد عمارة للثوابت المرتبطة بالنصوص القطعية إلى دينية ودنيوية؛ لأن الشريعة الإسلامية تتعلق أحكامها بالأمور الدنيوية التي منها: شؤون الأسرة من الزواج والطلاق والمواريث ونحوها. وشؤون المعاملات من البيوع والربا وغيرها، وشؤون المآكل والمشارب، ويدخل فيه الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر، وشؤون الجرائم والعقوبات والقصاص، وشؤون السياسة والحكم والعلاقات الدولية[2].

- **ويتساءل القرضاوي**: هل تخضع الأحكام في هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير، وإن كان فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة؟

وهي بالطبع لا تخضع للتغيير ولا للاجتهاد معها، إنما تخضع للاجتهاد فيها، أي فهمها والاستنباط منها.

وهي لما كانت لا تخضع للتغيير أو الاجتهاد معها، فإن تقسيم محمد عمارة للثوابت إلى دينية ودنيوية - في إطار علاقتها بالاجتهاد - مخالف لطبيعة هذه النصوص؛ لهذا فهو قول متناقض يرد آخره على أوله؛ لأن معنى (قطعية الدلالة) في النص أنه لا يحتمل تأويلًا، فلا يقبل تفسيرًا جديدًا، وأن له معنًى واحدًا ووجهًا واحدًا لا يتسع لغيره بحال، وأن الإجماع اليقيني من الأمة منعقد على هذا المعنى[3].

أما ما ذهب إليه محمد عمارة من أن النصوص أو الأحكام المستنبطة منها بعلة غائية، هي المصلحة التي تدور مع عللها وجودًا وعدمًا؛ فإن القرضاوي يوافقه عليه[4]، إلا أن القرضاوي يذهب إلى أن: « المصلحة دائمًا مع نص الشارع القطعي وحكمه، وهذا ما أثبته الاستقراء في جميع القضايا التي يريد بعض الناس فيها تجميد

(١) انظر: القرضاوي: حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد (ص ٣٢).

(٢) انظر: القرضاوي: دارسة حول فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية (ص ١٢٧)، وحوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد (ص ٣٤).

(٣) حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد (ص ٣٥).

(٤) السابق (ص ٣٥).

حكم الشرع القطعي باسم المصلحة، كالذين يريدون إيقاف أحكام الحدود أو تحريم الربا، أو الخمر أو نحوها »[١].

وما يرتبط بذلك من القول: « حيث توجد المصلحة فثم شرع اللّـه »؛ فإن القرضاوي يذهب إلى أنه: صحيح فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص ظني يحتمل أكثر من وجه، وأما غير ذلك فالصواب أن نقول: « حيث يوجد شرع اللّـه فثم مصلحة العباد »[٢].

وهذا هو الرأي الراجح؛ لمحافظته على النصوص القطعية الثبوت والدلالة من الانتهاك تحت دعوى الاجتهاد.

٣ - مناقشة أدلة محمد عمارة على جواز الاجتهاد فيما جاء فيه نص قطعي الثبوت والدلالة: الأدلة التي استدل بها محمد عمارة لإثبات دعواه يخرج جميعها عن دائرة النصوص القطعية الثبوت والدلالة، التي هي مثار اللبس والنزاع، فأحكام الأدلة المذكورة هي:

- إما نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة.
- وإما نصوص ظنية الثبوت والدلالة معًا؛ كالنصوص الحديثية في التسعير وغيره.
- وإما لا نصوص فيها أصلًا؛ كما في مسائل العطاء والتمييز والتسوية[٣].

لهذا؛ فإن الشيخ علي حسب اللّـه وغيره من علماء الأصول - كما سبقت الإشارة - يذهبون إلى أن: « ما فعله عمر ﷺ لم يكن في الواقع ناشئًا من تطور الأمة إلى حالة تستدعي وضع أحكام جديدة، تلغي النصوص وتحل محلها؛ بل نشأ من عدم تحقق شروط العمل بتلك النصوص، أو هو من قبيل استثناء جزئيات من النص العام لمصلحة شرعية عارضة، فهو داخل في حكم ... معارضة المصلحة المشروعة لنص أو قياس عام »[٤].

---

(١) السابق (ص ٣٥).

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (ص٢٠٢). وما بعدها، ط ٣، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، دار القلم، القاهرة - الكويت.

(٣) حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد (ص ٣٧).

(٤) الشيخ علي حسب اللّـه: أصول التشريع الإسلامي (ص ١٦٣).

- الفاروق لم يجتهد في نصوص قطعية:

معالجة القرضاوي لأدلة محمد عمارة يمكن بلورتها في الخطوط التالية:

أ - أن اجتهاد عمر في إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم لم يكن تعطيلًا أو تعليقًا للنص، وإنما المحل هو الذي انعدم، فلو أن ظرفًا من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قومًا فتألفه؛ لأصبح موجودًا فلا بد من إعطائه.

ب - موقف عمر من إعمال حد السرقة في عام المجاعة، لم يعلق فيه نصًّا ولم ينسخ؛ لأنه فهم أن آخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق؛ لأنه يرى لنفسه حقًّا فيما يُأخذ، والسرقة هي أخذ الإنسان ما لا حق له فيه.

جـ - عدم تقسيمه لأرض السواد على الغانمين في البلاد المفتوحة، لم يخالف فيه نصًّا، فالسنة قسمتْ الأرض المفتوحة - عنوة - في خيبر، ولم تقسمها في مكة، وكلاهما سنة تتبع.

د - أمر عمر لواليه على المدائن: حذيفة بن اليمان، بتطليق زوجته، ليس فيه تغيير حكم ثبت بنصٍّ قطعي الدلالة بحال، فالنص أباح زواج المحصنات من الذين أوتوا الكتاب، وعمر خاف أن يتهاونوا في شرط الإحصان ويتزوجوا منهن غير المحصنات، فضلًا عما في ذلك من أبعاد سياسية.

هـ - إيقاع الطلاق - الثلاث بلفظ واحد - تَبين به الزوجة بينونة كبرى، ليس فيه نص قطعي الثبوت من قرآن أو سنة متواترة.

و - اجتهاده في زيادة عقوبة حد شرب الخمر، لم يخالف فيه نصًّا قطعيًّا ولا ظنيًّا؛ لأن النبي لم يقدر حدًّا معينًا لشاربها، ولو سلمنا أن لها حدًّا، فإن زيادة عمر عليه تعتبر عقوبة تعزيرية، كما فعل عمر تغليظًا على شاربها في نهار رمضان.

ز - إسقاط اسم الجزية عن نصارى بني تغلب وأخذها باسم الضريبة ليس فيه إسقاط حكم؛ إذ لا عبرة بالأسماء متى وضحت المسميات مراعاة لأنفة القوم.

ح - مسألة التسعير امتنع عنها الرسول ﷺ في حالة غلاء طبيعي، وليس نتيجة عوامل مفتعلة من تلاعب التجار بالأسعار واحتكار السلع، وتواطؤ وظلم للمستهلكين، وفي هذه الحالة لا يكون التسعير جائزًا بل واجبًا.

ط – مسألة الصوافي في عهد عثمان لا يوجد فيها نص قطعي ولا ظني، وإنما هي مسألة اجتهادية[١].

إذن، ما ذهب إليه محمد عمارة من أدلة على جواز الاجتهاد فيما فيه نصوص قطعية، لا ينهض دليلًا على ما ذهب إليه، ولكن يلاحظ أنه كرر طباعة المؤلفات التي تحتوي على هذه القضية: « العلاقة بين النص والاجتهاد »[٢]، حتى بعد تنبيه الشيخ القرضاوي له من خلال تقريره الذي علّق فيه على رأي محمد عمارة في هذه المسألة[٣].

ورغم ذلك فإن موقف محمد عمارة من النصوص القطعية الدلالة، لا زال محافظًا؛ لأن ما أورده من أدلة ليس في مسائل ترتبط بنصوص قطعية الدلالة، بل هي ترتبط بالظني منها، أو ما ليس فيه نصوص أصلًا، وبهذا ظلت النصوص القطعية بمنأى عن الانتهاك الذي ينتج عن الاجتهاد معها في الحكم.

– ويلاحظ من خلال ما سبق أنه لا خلاف مع محمد عمارة إلا في نقطتين:

– مسألة التفرقة بين الثوابت الدينية، والثوابت الدنيوية – كما سبقت الإشارة –.

– وقوله بجواز الاجتهاد فيما فيه نص قطعي، إلا إذا كان يقصد الاجتهاد في النص من حيث فهمه والاستنباط منه، وأعتقد أنه يقصد ذلك.

والراجح أنه لم يهدف إلى تجاوز النصوص القطعية وانتهاكها، بل هناك لبس لديه وهو ظنه أن اجتهادات عمر هي في نصوص قطعية، والحق أنها اجتهادات في مسألة التطبيق، فالذي تجاوزه عمر ليس النص؛ بل إن النص هو الذي تجاوز محل التطبيق في بعض وقائع الأدلة التي أوردها محمد عمارة.

ولكن يبدو أن الذي يقصده محمد عمارة – ووافقه عليه القرضاوي – مسألة العلة المأخوذة من النص[٤]، فهو يؤكد على أن: « القاعدة الإسلامية القائلة: إن الأحكام تدور

---

(١) انظر: القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية (ص ١٠٢)، وما بعدها، وحوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد (ص ٣٧) وما بعدها.

(٢) معالم المنهج الإسلامي (ص ٩٣) وما بعدها، الإسلام والمستقبل، (ص ٤٣) وما بعدها، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية (ص ٣٣) وما بعدها.

(٣) انظر: حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد (ص١٣، ١٤).

(٤) انظر: السابق (ص ٣٥).

مع عللها وجودًا وعدمًا؛ فالأحكام المعللة بعلة، أو الواقعة في إطار الاستدلال العقلي، والمتعلقة بـ « المتغيرات » – مثل هذه الأحكام – التغير والتطور فيها وارد، بتغير الواقع والعلة في حكمها، أي: إن الاجتهاد مع النص هنا أمر وارد وليس بغريب »[1].

ولا شك في أن العلة التي يقاس عليها هي التي تُسْتَنْبَط من النصوص، وعلى هذا، فإن الاجتهاد في فهم النص هو الذي يؤدي إليها، وفي أدلة اجتهاد عمر لم توجد العلة ومحلها، وبالتالي لم يعمل النص لانعدام محل تطبيقه والأسباب الموجبة له، وبهذا تبقى النصوص قطعية الدلالة بمنأى عن تجاوزها بأية حال إلا بمسوغ شرعي.

ثالثًا: فلسفة المقاصد في مشروع محمد عمارة:

إن الجانب الأُصولي الذي يقوم عليه الفكر التجديدي لدى محمد عمارة؛ يفهم – من خلال ما سبق – في ضوء أمرينِ:

أولهما: التفرقة بين الاجتهاد في النص، والاجتهاد مع النص. وما يقصده محمد عمارة هو النوع الأول من حيث؛ فهم النص والاستنباط منه بالقياس عليه – حسب شروط القياس – أو الاجتهاد في معرفة المصلحة والحكمة من النص، أو مجموعة نصوص، وهو بهذا « اجتهاد في الدين »[2].

والآخر: الاجتهاد في النص لا يعني: « تجاوز الأحكام أو تغييرها أو تعطيلها، أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدين إلى نسخ الدين »[3].

وبناءً على هذا فإنه يُفرق بين النصوص المتعلقة بالثوابت، والنصوص المتعلقة بالمتغيرات، فالأولى: لا يجوز تغييرها أو تعطيلها، والثانية: المتعلقة بالمتغيرات والمعللة بعلة غائية؛ فهي: « مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد، وأحكامها تدور مع عللها وجودًا وعدمًا »[4].

علاقة المصلحة بالنص:

من حيث علاقة المصلحة بالنص؛ فإن المصلحة لا تخرج عن الإطار العام الذي حددته نصوص الشريعة؛ ففيما يتعلق بعمران الأرض وتطور المجتمع والمشروع الحضاري المنشود لإنهاض الأمة، وكل شؤون الدنيا تبدع في إطار الكليات

---

(١) الإسلام والمستقبل (ص ٣٤).

(٢ – ٤) معالم المنهج الإسلامي (ص ٩٤).

الدينية وفق مصلحة مجموع الأمة، التي هي في فلسفة الإسلام التشريعية نص من النصوص؛ ولذلك غلب الرأي القائل: إذا تعارضت المصلحة مع النص، وجب تقديم المصلحة، فهو تقديم لنص على نص آخر، ولسنا نخرج بذلك عن التزام ثوابت الدين وأحكامه[1].

والتزام ثوابت الدين وأحكامه، لا بد فيها من الملائمة لمقاصد الشارع، كما ذهب الإمام الشاطبي مبينًا أن المصلحة لا بد فيها من: « الملائمة لمقاصد الشارع بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله، ولا دليلًا من دلائله »[2].

ومن حيث الفرق بين المصلحة الشرعية في الفقه الإسلامي، والمنفعة الوضعية في الفكر الغربي، فإن محمد عمارة يذهب إلى أن:

أ - المنظومات القانونية الرومانية واللاتينية تغيتْ ضبط حركة الواقع، وتحقيق المصلحة والمنفعة الإنسانية بالمعنى الدنيوي غير الملتزم بأحكام الدين وحدود اللّـه، وقيم الأخلاق، فمنطلقات المنظومات القانونية الوضعية هي العالم والواقع[3].

فالمجتمع العَلماني كما تحدد في أوربا، « العلمانية » تتسم قيمه بـ « النفعية »، أي: الإعلاء من مقام المصلحة بصدد القيم الأولية في المجتمع، فهي مرتبطة باللذة والشهوة، ومطلق المنفعة بالمعايير الدنيوية الخالصة[4].

ب - أما في الإسلام فقد ارتبطت المنفعة بالأخلاق، والمصلحة بالمقاصد الشرعية وسعادة الدنيا والنجاة يوم الدين، فالمصلحة في القانون الإسلامي هي المصلحة الشرعية المعتبرة، وليست مطلق المصلحة والمنفعة؛ ذلك لأن المسلم لا يمحض ربه صلاته ونسكه فقط، وإنما يمحضه مع الصلاة والنُّسُك جماع المحيا والممات[5].

---

(١) انظر: د. عمارة: الاستقلال الحضاري (ص ١٦٠).

(٢) الاعتصام (ص ٤٦٤).

(٣) انظر: د. عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية (ص ١٤)، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣)، دار الشروق، القاهرة.

(٤) د. عمارة: نهضتنا الحديثة بين العَلمانية والإسلام (ص٢٠)، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الرشاد، القاهرة.

(٥) انظر: د. عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية (ص ٣٦).

ويرتبط بالفرق بين المصلحة الشرعية، والمنفعة الوضعية، دور العقل في عملية إدراك أوجه المصلحة، ومدى ارتباطه بالشرع:

أ - تقف المنظومات القانونية الغربية في معايير التحسين والتقبيح عند العقل المجرد والحواس وتجاربها، وسيادة الإنسان للكون.

ب - أما المنهاج الإسلامي؛ فهو يضيف إلى العقل المجرد وتجارب الحواس معيار الشرع بأوامره ونواهيه، انطلاقًا من تميّز النظرة الإسلامية إلى مكانة الإنسان في الكون فهو خليفة اللّـه في الأرض، محكوم عقله وتجربته وهما نسبيتا الإدراك بحدود حقوق اللّـه الذي استخلفه، وبالعلم الإلهي الكلي والمحيط والذي منه الشريعة الإسلامية، التي هي بنود وعقد عهد الاستخلاف[١].

رابعًا: الأبعاد الحضارية لفلسفة المقاصد: (علاقة المقاصد بالمشروع الحضاري):

ترتبط فلسفة المقاصد بمقومات النهوض الحضاري، وقد استخْلَصت هذه الفلسفة من النصوص الشرعية؛ مبحث مقاصد الشريعة الشامل لكافة أسس مقومات الحضارة الإنسانية، والتي تقوم عليها مصالح الدين والدنيا، وبدونها تختل استقامة المصالح، فتهدد الحياة في الدنيا والنجاة والنعيم في الآخرة.

وهذه الضرورات التي تمثل مقومات النهضة الحضارية هي:

١ - الحفاظ على الدين وإقامته تهذيبًا للنفس وسياسة للدنيا بشريعته.

٢ - الحفاظ على الإنسان خليفة للّـه ﷻ في استعمار الأرض.

٣ - والحفاظ على العقل الإنساني، مَلَكة يُحَصِّل بها الصواب البشري؛ ليزامل الصواب الذي جاء به الوحي في هداية الإنسان.

٤ - والحفاظ على الأنساب والأعراض، تلبيةً للفطرة الإنسانية السوية، وتنمية لعوامل الاختصاص الحافزة على السعي والإبداع.

٥ - الحفاظ على المال بما يعنيه من حل الكسب ورشد الإنفاق، وخير الاستثمار والتكافل الجامع بين جسد الأُمة المستخلفة عن اللّـه في التمتع بالأموال والثروات[٢].

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية (ص ٤٤، ٤٥).

هذا؛ وإن فلسفة المقاصد والتي تتأسس على مقصد الشارع في حفظ الضروريات الخاصة بالإنسان، لها أبعاد حضارية تدفع إلى التجديد وابتكار الحلول للمشكلات المتجددة في الزمان والمكان في إطار الدين؛ لأنه « لو عُدِم الدين عُدِم ترتيب الجزاء المُرتجى، ولو عُدِم المكلف لعُدِم من يتدين، ولو عُدِم العقل لامتنع التديُّن، ولو عُدِم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدِم المال لم يبق عيش... وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عَرِف ترتيب أحوال الدنيا، وأنها زادٌ للآخرة »[1].

والدور الحضاري للاجتهاد الفقهي الملتزم بالشروط والضوابط التي لا تخرج به عن الإطار الشرعي الإسلامي، من ضرورات العصر وواجباته، لكي يمكن الوصول من خلال الربط بين النص والواقع إلى ما وسمه أحد العلماء المعاصرين بـ « أُصول الفقه الحضاري »[2]، والذي تنبع أهميته من كونه: « يضيف إلى الفقه الموروث الخاص بفهم النص... ما يمكن أن يكون أداة لمدارسة الواقع، مستفيدين من كل أنواع المناهج التي استخدمت في العرض والتحليل في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ بل والكونية، من غير أن نتخذ مناهج التوفيق أو التلفيق، أو القبول المطلق، والرفض المطلق، أو الانتقاء العشوائي، بل تكون الاستفادة بإنشاء أداة يتعلمها المفتي، ويتمكن بها من إدراك ذلك الواقع... وتفعيل ذلك يحتاج إلى جهود متواصلة؛ ليتم بصورة متأنية تبني ولا تهدم وتنفع ولا تضر »[3].

والرأي السابق قائم على أساس العلاقة بين علم أصول الفقه والفلسفة، والدور الحضاري يكون بتشغيل هذه العلاقة في إطار نظرية المعرفة الإسلامية التي تربط بين فقه النص، وفقه الواقع المتجدد.

إذن؛ فلسفة التجديد الأصولي لدى محمد عمارة تنطلق من خلال علاقة التجديد بالاجتهاد في الفقه الإسلامي، بالاجتهاد في النصوص الشرعية من حيث فهمها والاستنباط منها عن طريق القياس، أو الاجتهاد في معرفة أوجه المصلحة.

---

(١) الشاطبي: الموافقات (٢/ ١٤).

(٢) د. علي جمعة محمد: علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة (ص ٣٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

(٣) السابق (ص ٣٢).

وذلك مع تفرقته بين المصلحة في الشريعة الإسلامية، والمصلحة في مفهوم المنفعة في الفلسفة الغربية؛ حيث تنطلق الأولى من المنهج القرآني الذي أعطى للعقل دورًا في مسألة التحسين والتقبيح، وفق ضوابط لا تخرج عن حدود الإطار القرآني، ونظرية الاستخلاف الإلهي للإنسان، بخلاف المنفعة في الفكر الغربي التي تطلق العنان للعقل في عملية التحسين والتقبيح من خلال اللذة ومطلق المنفعة البشرية.

وكان النقد الذي توجه إلى الجانب الأصولي للمنهج لدى محمد عمارة هو: تفرقته بين الثوابت والمتغيرات على أساس: الثوابت الدينية والثوابت الدنيوية، وعدم قابلية الأولى للاجتهاد، وقابلية الثانية، مما يُوحي بالظن أنه يقصد أو يهدف إلى القول بالاجتهاد مع الأحكام الدنيوية الثابت منها والمتغير، في حين أنه لا يقصد ذلك، كما اتضح في مواضع أخرى[1].

وكذلك استدلاله باجتهادات عمر بن الخطاب، على جواز الاجتهاد في النصوص القطعية، وهي فعلًا اجتهادات في نصوص، ولكنها ليست اجتهادات مع نصوص، فالفاروق اجتهد في إعمال النص، ولم يجتهد في ترك النص أو تجاوزه.

ورغم ذلك فإن آراء محمد عمارة في العلاقة بين فلسفة المقاصد ومشروع النهضة الحضارية تُعَد من الإسهامات الفكرية الإسلامية في النهضة الفكرية المعاصرة، التي تحافظ على قداسة النصوص الدينية، وتدافع عنها ضد الهجمات العلمانية في الداخل والخارج.

* * *

(١) راجع: د. عمارة: الشريعة الإسلامية والعَلمانية الغربية (ص ١٣).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

فلسفة التجديد الحداثي العلماني

في الفكر العربي المعاصر ظهر تيار عَلماني يستخدم آليات « علم أُصول الفقه الإسلامي » في التكريس للأفكار العلمانية الغربية التي تطورت في الفكر الغربي المعاصر إلى ما عُرِف بـ« الحداثة » كما سبق بيانه في غير موضع.

وهذه الجهود الحداثية العربية تهدف من خلال استخدام آليات أُصول الفقه إلى: إثبات تاريخية أحكام القرآن، وعدم مواكبتها للتطور التاريخي، من خلال توظيفها لـ« أسباب النزول والنسخ » - من وجهة نظرها – من جهة[1]، والهجوم الفكري على المنهج الأصولي الفقهي لدى الإمام الشافعي، وإبراز الفكر الفقهي المقاصدي لدى الإمام الشاطبي، ونجم الدين الطوفي – من منظور عَلماني – من جهة أخرى[2].

ومن هذه الجهود الحداثية في الفكر العربي المعاصر؛ جهود محمد عابد الجابري، الذي تقوم فلسفته للمقاصد على المحاور التالية:

١ – قابلية الشريعة الإسلامية للتطور عن طريق الاجتهاد.

٢ – تغيُّر الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والوضعيات الاجتماعية من خلال أسباب النزول.

٣ – التأويل الظاهر للنص عندما يتعارض مع ما يقرره العقل.

٤ – إذا تعارض حكم شرعي – في ظرف من الظروف – مع المصلحة وجب

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (ص ٥٣٠)، ود. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي قراءة عملية (ص ١٢٤) وما بعدها، ترجمة: هاشم صالح، ط٢، (١٩٩٦م)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ومحمد سعيد العشماوي: مقاصد الشريعة (ص ١١٣) وما بعدها (ص ١٧٨) وما بعدها، ط٤، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، مدبولي الصغير، القاهرة.

(٢) انظر: الجابري: بنية العقل العربي (ص ٢٢ – ٢٤، ٢٩ – ٣٣) وما بعدها (ص ١١٠) وما بعدها، ود. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية (ص ٢٦) وما بعدها، القاهرة (١٩٩٢م)، ومحمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي (ص ١٩١)، القاهرة، (١٩٨٩م).

تقديم المصلحة[١].

ففي إطار العلاقة بين الحداثة والاجتهاد الأُصولي والتجديد؛ يفرق الجابري بين الدين والفكر الديني؛ فالدين الإسلامي – على حد تعبيره –: « هو دين الحياة بمعنى الكلمة، أقصد أكثر الأديان مراعاة للتغيير والتطور، فعلى مستوى النصوص المقدسة، وهي القرآن والحديث هناك ما يعرف بالناسخ والمنسوخ؛ أي هناك أحكام نزلت كي تجيب على قضايا مطروحة في وضعية معينة، ثم عندما تغيرت الوضعية جاء الناسخ بأحكام أُخرى مناسبة »[٢].

أما الفكر الديني – في رأي الجابري – فهو الذي بدأ بانقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ « وهو الاجتهاد الذي بدأ مباشرة في سقيفة بني ساعدة حول من يخلف النبي.. ثم توالت الاجتهادات في جميع الميادين، عبر العصور والأمكنة والأزمنة، بعضها يكمل بعضًا وبعضها ينسخ بعضًا »[٣].

وبناءً على أن الفكر الديني في الإسلام فكر متفتح ومنفتح، وليس منغلقًا لا في آفاقه النظرية، ولا في تطبيقاته العملية؛ **فإن الجابري يذهب إلى أن علماء الإسلام مجمعون – ولو بدرجات متفاوتة – على أمرين أساسيين:**

أولهما: على مستوى العقيدة؛ اللجوء إلى تأويل ظاهر للنص عندما يتعارض مع ما يقرره العقل.

الآخر: على مستوى الشريعة؛ ففقهاء الإسلام مجمعون كلهم على اعتبار المصلحة العامة المقصد الأول والمرجعي لمقاصد الشريعة، وبالتالي فإذا تعارض حكم شرعي في ظرف من الظروف مع المصلحة العامة، وجب اعتبار المصلحة؛ لأن الأحكام الشرعية، بل الدين كله إنما جاء لمصلحة الإنسان فردًا أو جماعة[٤].

وعلى الجابري – في آرائه السابقة – مؤاخذات؛ منها: الربط بين « الناسخ والمنسوخ » في القرآن، وتغيُّر الواقع وبتعبيره: فعندما تغيرت الوضعية جاء الناسخ بأحكام أُخرى مناسبة. ليستدل على أن تغير الأحكام مستمر حتى بعد عصر الرسالة،

---

(١) انظر: الجابري: المسألة الثقافية (ص ٢٥٩) وما بعدها.
– التراث والحداثة (ص ٥٥) وما بعدها.
– وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (ص ٥٣) وما بعدها.
(٢) الجابري: المسألة الثقافية (ص ٢٥٩). (٣، ٤) السابق (ص ٢٦٠).

عن طريق الاجتهاد، وهذا يؤدي إلى القول بنسخ النصوص كلية، وإلا فعلامَ يربط الجابري بين مسألة التطور والتغيرُّ والناسخ والمنسوخ؟

والقول بنسخ الأحكام، يهدف الجابري منه إلى القول بتاريخيتها من حيث ارتباطها بالواقع الاجتماعي؛ بمعنى أن الأحكام الشرعية انعكاس للأوضاع الاجتماعية، وليست أحكامًا سماوية، يؤيد هذا الاتهام، وصف الجابري للقرآن والسنة بأنهما تراث وماضٍ باعتبارهما تاريخًا.

فالقراءة العصرية للتراث (النصوص الدينية، والعلوم والمعارف) التي يقترحها الجابري ويطبقها تهدف إلى: « جعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي؛ أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرًا لنا من جهة أُخرى على صعيد الفهم والمعقولية »[1].

ولا خلاف على هذا المنهج المقترح في قراءة التراث، إلا باعتبار التراث مجموعة العلوم والمعارف والصناعات، أما ضم النص الديني - قرآنًا وسنةً - ضمن التراث، وقراءته باقتراح الجابري السابق، فهو ما لا أوافقه عليه؛ لأنه يهدف إلى تجاوز النص القرآني والنبوي والقول بتاريخيته، أي ارتباطه بالبيئة، للقفز على أحكامه، تحت القول بالمصلحة.

من نماذج ذلك: قراءة الجابري للحكم الشرعي في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، فهو يرى أن هذا النص نزل في محيط اجتماعي خاص؛ لأنه لما كانت المصاهرة للأباعد غير المحارم تثير مشاكل تتعلق بالإرث؛ فإن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي؛ خصوصًا في ظل تعدد الزوجات؛ فعندما: « جاء الإسلام وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة، مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدولة أقر نوعًا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة، وهكذا، فبدلًا من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها (النصف) »[2].

---

(١) انظر: الجابري: التراث والحداثة (ص ٦٠).

(٢) التراث والحداثة (ص ٥٥).

وهو يؤكد على دور المحيط الاجتماعي في تشكيل التشريع بأن: « بساطة الاقتصاد آنذاك ومحدودية المِلكية (تجعل) توريث البنت (النصف) فقط يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشئ، في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه.. لأن في الحل الوسط حفاظًا على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي »[١].

وبناءً على الرأي السابق، فإن الجابري يذهب إلى أن العقل المعاصر يمكن أن: « يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكمًا يستجيب تمامًا لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة. إنه حكم جاء في إطار « معهود العرب » بتعبير الفقهاء... ففي جبال الأطلس بالمغرب؛ حيث الأرض مشاعة بين القبائل، وحيث كانت النزاعات والحروب تندلع بأدنى سبب.. أمام هذه الوضعية، اضطر بعض الفقهاء إلى الافتاء بما يفيد أن البنت إذا استغنت بزوجها فلا إرث لها »[٢].

وهو يرى أن هذه الفتوى رغم مخالفتها للحكم الشرعي، إلا أن الذي اعتبر فيها هو: « المصلحة، وهي هنا درء الفتنة، ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة أخذ بالمصلحة؛ لأنها الهدف من النص »[٣].

ولقد أوردت تفاصيل رأي الجابري - على طولها - لبيان أنه يهدف من خلال مشروعه إلى تجاوز أحكام الشرع، من خلال ربطها بالمجال الاجتماعي في عصر نزول الوحي، لتكريس القول بتاريخية الأحكام تحت مظلة القول بالمصلحة، والاستدلال بالآراء الشاذة التي لم يأتِ بتفاصيلها وحيثياتها إلا بما يخدم هدفه.

فالقول بأن: « النص إذا تعارض مع المصلحة أُخِذ بالمصلحة؛ لأنها الهدف من النص ». ليس على إطلاقه؛ إلا باعتبار الشارع لهذه المصلحة وعدمه، واعتبار الشارع يكون بشهادته باعتبارها أو ببطلانها، أو لم يشهد له الشرع ببطلان أو اعتبار[٤].

ويلاحظ أن الجابري؛ جعل النصوص القطعية الثبوت والدلالة من ميدان المجتهد

---

(١) السابق (ص ٥٥).
(٢) السابق (ص ٥٥، ٥٦).
(٣) السابق (ص ٥٦).
(٤) انظر: د. عبد اللطيف العلمي: المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية (ص ٣٥) وما بعدها، ط (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الرباط.

فيه باعتبار المصلحة أو التأويل، في حين أن ميدان المجتهد فيه، هو كل حكم شرعي لم يرد فيه دليل قطعي، فيخرج بذلك ما لا مجال للاجتهاد فيه مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما ماثل ذلك[1].

وفي فلسفته لمبدأ المصلحة يذهب الجابري إلى أن هذا « المبدأ هو المستَند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه... فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويحكمون بما تقضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها »[2].

والأمثلة التي أوردها الجابري للاستدلال على رأيه السابق؛ هي:

١ - موقف أبي بكر وعمر من مانعي الزكاة.

٢ - موقف عمر بن الخطاب من توزيع أرض السواد.

٣ - إسقاط عمر لسهم المؤلفة قلوبهم.

٤ - موقف عمر من قطع يد السارق.

٥ - تأخير الحد لعارض.

٦ - زيادة مقدار العقوبة في شرب الخمر.

٧ - الزواج بالكتابيات ومنع عمر بن الخطاب له[3].

وبناءً على هذا؛ فإن الجابري يذهب إلى أن المصالح الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقاتهم لأحكام الشرع، والتطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته، يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق، والمرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو على جميع المرجعيات الأخرى هي عمل الصحابة[4].

ولكنه ليس صحيحًا أن الصحابة قدموا المصلحة على النص، وأجّلوا العمل بمنطوق النص في أي اجتهاد لهم، ولم يجعلوا (مرجعياتهم) أو اجتهاداتهم تعلو

---

(١) انظر: الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه (ص ٣٦٠)، ط٣، (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٨م).

(٢) الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص٤١، ٤٢).

(٣) انظر: السابق (ص ٤٢) وما بعدها. وانظر: د. نصر أبو زيد: حوار مع نصر أبو زيد، مجلة العربي، الكويت، عدد ٢٦ يونيو (١٩٩٥م).

(٤) الجابري: الدين والدولة (ص ٥٢، ٥٣).

جميع المرجعيات الأخرى حتى (النص)، كما سيأتي بيانه في موضعه[١].

ميادين الحداثة:

إن مجالات التجديد لدى الجابري هي مسائل الشريعة المرتبطة بالحياة وتطورها، أما ما عدا ذلك من العلوم والمعارف والصناعات، والنظم الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، فهي لا تدخل - في رأيه - في المجال الذي يغطيه مفهوم الاجتهاد والتجديد بالمعنى الفقهي الإسلامي؛ لأنها ليست تراثًا لنا، حتى وإن كانت من إنجازات أسلافنا، فهذه المجالات جزء من تراث الإنسانية، ومساهمة حضارتنا في التراث الإنساني العام[٢].

نعم؛ إن إنجازات أسلافنا في مجالات العلوم العقلية والمناهج والصناعات جزء من تراث الإنسانية، ولكن فيما يخص النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية توجد أصول تشريعية لها في القرآن والسنة، وتطبيقات عصري النبوة والخلفاء الراشدين، مما يجعل الاجتهاد والتجديد من خلالها ميدانًا خصبًا في الحياة الفكرية المعاصرة.

وتنقسم الحداثة بحسب ميادينها - في فكر الجابري - إلى نوعين:

الحداثة الفكرية: وهي ضرورية لإنتاج المعرفة بـ « التجديد والاجتهاد » في كل ميدان؛ ميدان الدين، كما في ميادين العلم والفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد.

الحداثة السياسية: وفي مقدمتها ممارسة حقوق الإنسان والمواطن، ومقوماتها من مؤسسات دستورية حديثة، وحريات فردية وجماعية[٣].

ويلاحظ أن الجابري يضم الدين ضمن ميادين عملية التحديث، ويحصر عملية التجديد بالمعنى الفقهي الإسلامي في مسائل الدين المتعلقة بالأحكام الشرعية، ويترتب على هذا؛ الفصل بين الدين والحداثة؛ لأنه يرى أن الحديث النبوي الوارد عن رسول اللَّـه ﷺ: « **إن اللَّـه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَن يجدد لها دينها** »[٤].

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الأول.

(٢) انظر: الجابري: حوار المشرق والمغرب (ص ٦٩)، ط١، (١٩٩٠م)، مدبولي، القاهرة (بالاشتراك مع د. حسن حنفي).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٠).

(٤) سبق تخريجه.

يرى الجابري من خلال هذا الحديث أن:

تجديد الدين لا يعني الإتيان فيه بجديد لم يكن فيه، فذلك هو البدعة بعينها؛ بل يعني الرجوع به إلى جدته الأولى، أو إعادة الجدة له، والجدة ضد البِلى، فكأن الدين يبلى ويتقادم بما يتراكم عليه في سلوك المسلمين فيأتي المجدد لـ « يقطع »، « جد = قطع » هذه التراكمات ويشذب السلوك ويعود بالدين إلى حالته الجديدة[1].

إذن، الجابري من خلال التعويل على المعنى اللُّغوي للتجديد، يهدف إلى الفصل بين ميادين الاجتهاد وهي التجديد الديني، وميادين الحداثة وهي مَا لا صلة للدين به، وهذا خلط متعمد من الجابري، يكيف فيه الحديث الشريف للاستدلال على علمانيته الحداثية التي تفصل بين:

أ – قضايا الدين بمفهومه هو للدين.

ب – وأمور الدنيا التي لا شأن للدين بها، إنما ميدانها هو الحداثة.

وهذا هو العقل العَلماني الجابري، الذي يحصر نطاق التجديد في (القضايا الدينية فقط)، متجاهلًا عن عمد أن التجديد لا يكون تجديدًا إلا بأمور مستجدة في الحياة، وقضاياها تحتاج إلى بيان موقف الإسلام منها على جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية.. إلخ.

والإحداث في الدين الذي نهى عنه الرسول ﷺ هو ما يزيد شيئًا في الدين؛ كعبادات وأُصول وعقائد، وهو الابتداع في الدين، أما ما يكون فيه صلاح الأُمة بتجديد « أمر الدين » من خلال استنباط الأحكام الشرعية، والاجتهاد في إبداع الحلول لها، بلا مخالفة للقرآن والسنة؛ فالرسول ﷺ أمر به، بل إن ذلك المجتهد له أجر مثل أجر كل من استفادوا برأيه إذا كان حسنًا متسقًا مع الدين، والعكس إذا كان غير مجتهد، وخالف وأساء وأضر بغيره، لقوله ﷺ: « **من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن يُنتقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلَام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير أن يُنتقص من أوزارهم شيء** »[2].

---

(١) انظر: المشروع النهضوي العربي (ص ١٢٦).

(٢) أخرجه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار (٢/ ٧٠٤).

ممارسة التجديد في التراث الفقهي من المنظور الحداثي: (مقاصد الشاطبي، أم مقاصد الجابري؟):

في إطار تفرقته بين التجديد والحداثة، وإدراجها تحت مظلة فلسفة المقاصد الكلية للشريعة من خلال مفهومه الخاص لها؛ يذهب الجابري إلى أن ممارسة التجديد في التراث الفقهي لكي تساير تطورات العصر؛ فإن هذه الممارسة التجديدية تكون عن طريق:

١ - التحرر من سلطة اللُّغة والنص:

أعطى الفقهاء الأولوية للتعبير وليس للتفكير، وهذا ليس بسبب عجز منهم، ولكن السبب في ذلك هو أنهم يمارسون التفكير في حقل معرفي تقوم عملية إنتاج المعرفة فيه على استثمار النص، واتجاه العلاقة فيه من اللفظ (اللغة) إلى الفكر، من النص إلى معقول النص[١].

وكان من نتائج إعطاء الأولوية للنص؛ أن أخذ الفقهاء يشرِّعون للفرد والمجتمع؛ انطلاقًا من تعقب طُرُق دلالات الألفاظ على معانيها، أي المواضعة اللغوية، فرهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى وهي علاقة محدودة، مهما يكن من اتساع لسان العرب، فكان لا بد أن يتقوقع التشريع ضمن حدود معينة لا يتعداها؛ لأن استثمار النص من طُرُق دلالات الألفاظ، ينتهي إلى استنفاد جمع الإمكانات التي تتيحها اللغة، مما جعل إغلاق باب الاجتهاد؛ بل انغلاقه نتيجة حتمية[٢].

وما ذهب إليه الجابري - في الرأي السابق - لا أتفق معه فيه؛ لأن النص سواء أكان قرآنيًا أم نبويًّا؛ هو الأساس الذي تقوم عليه الآراء الفقهية الاجتهادية، ومن ثم يقوم عليه التجديد، وكذلك القياس الفقهي الذي يقوم على « العلة »، التي هي: « الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم »[٣].

وما ذهب إليه من أن استثمار النص انطلاقًا من طرق دلالات الألفاظ على معانيها ينتهي إلى استنفاد جميع إمكاناتها، فإن هذا يعود إلى ضعف إمكانات المجتهد، لا إلى ضعف إمكانات اللغة؛ لأن النص القرآني في صلاحيته لكل زمان ومكان يعطي عن

---

(١) انظر: بنية العقل العربي (ص ١٠٤). (٢) انظر: السابق (ص ١٠٥) وما بعدها.

(٣) معجم مصطلحات أصول الفقه: مجمع اللغة العربية (ص ٧٨).

طريق الاجتهاد - بشروطه - كل الإجابات عن المستجدات على مر العصور، فالعيب ليس في « النص » أو لغته إنما في المجتهد الفاقد لما يجب من شروط ومؤهِّلات.

٢ - **التحرر من سلطة القياس:**

في إطار تحديد الجابري للإطار النظري للتفكير الفقهي في الفكر العربي المعاصر، يذهب إلى أن مشكلة تكريس التفكير انطلاقًا من أصل، هو من عمل الإمام الشافعي؛ لأنه حصر الأُصول في أربعة: الكتاب، والسنة، الإجماع، القياس. وضبط العلاقة بينها بصورة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي[١].

وكان من نتائج ذلك وجود سلطات ثلاث تحكم التفكير الفقهي وتوجه « العقل العربي لا شعوريًّا؛ سلطة اللفظ، سلطة السلف (الإجماع)، سلطة القياس »[٢]، ولا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطات: « اللغة، العقيدة والشريعة... »[٣] وذلك عن طريق: « زعزعتها في ذات المجال الذي نشأت فيه وتشكلت وتعاظمت؛ ميدان الشريعة »[٤].

وفيما يخص القياس الفقهي؛ فإن الجابري يذهب إلى أن القواعد الفقهية التي استنبطها الإمام الشافعي وقام على أساسها علم أصول الفقه هي: « قيود للعقل.. تأطير له.. تثبيت آلياته في نشاط معين لا يجوز اختراقه، وعندما اكتمل البناء في اللغة والتشريع ولم يعد هناك مجال للمزيد، اكتمل البناء أيضًا في مجال التشريع؛ فأصبح العقل البياني العربي سجين هذا البناء الذي طوَّق نفسه به، فلم يكن من الركود مناص، ولا من التقليد مفر »[٥].

وذلك لأن علماء البيان العرب أهملوا أو على الأقل همَّشوا إلى درجة كبيرة مقاصد الشريعة؛ لهذا ينادي الخطاب الحداثي؛ بضرورة الأخذ بفكر المقاصد لدى الشاطبي والذي يقوم على بناء التشريع على قواعد كلية تستخلص من الأحكام الجزئية، وتعتمد توخي المصلحة العامة التي تتطور بتطور العصور[٦].

---

(١) انظر: بنية العقل العربي (ص ١٠٥) وما بعدها.

(٢-٤) السابق (ص ٥٧٠).

(٥) تكوين العقل العربي (ص ٣٤٣).

(٦) انظر: بنية العقل العربي (ص ١٠٥، ١٠٦).

والسؤال المُلح هو: هل تجاوز الشاطبي دلالات الألفاظ العربية بناءً على نظريته في المقاصد؟ وبمعنى آخر: هل كانت هناك أزمة بيانية أصولية على النحو الذي ذهب إليه الجابري، وأعلن على أثره إفلاس اللغة وغلق باب الاجتهاد؟

يجيب على هذا الشاطبي نفسه، بقوله: « إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسُن الأعجمية... والمقصود هنا أن القرآن نزل بلغة العرب على الجملة، فَطَلَبُ فَهْمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة لأن اللّـه تعالى يقول: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فمن أراد تفهمه فمن جملة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تَطَلُّب فهمه إلا من هذه الجهة »[١].

ويذهب كذلك إلى أن: « لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع »[٢].

أما طعن الجابري وأمثاله من الحداثيين في الإمام الشافعي؛ لأنه كرَّس للأصول التي أعاقت – من وجهة نظرهم – العقل العربي، فإنه افتراء على الإمام؛ لأن الشاطبي يقرر أصول أستاذه الشافعي في الرسالة، بقوله: « فإن العرب فيما فُطِرت عليه من لسانها تُخاطب بالعام يُراد به ظاهره، وبالعام يُراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يُراد به الخاص، والظاهر يُراد به غير الظاهر... وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى، كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب في شيء منه.. فإذا كان ذلك؛ فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب.. والذي نبَّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام »[٣].

ويرشد الشاطبي ويعلِّم الجابري وغيره من الحداثيين؛ أنه على الناظر في القرآن أن « يسلك في الاستنباط والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعها في أنواع مخاطبتها خاصة، فإن كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن

---

(١) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٤٩).

(٢) السابق (٤/ ٦٧٧).

(٣) السابق (٢/ ٣٧٦، ٣٧٧)، وراجع: الإمام الشافعي: الرسالة (ص ٥١، ٥٢). تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، القاهرة (١٩٣٩م).

مقصد الشارع »[١].

وهكذا؛ فإن مفهوم المقاصد وما يبنى عليه من قواعد لدى الشاطبي، مخالف لما يهدف إليه الخطاب الحداثي من تحرر من اللغة والنص، وعلى هذا، فإن آراء الشاطبي[٢] تناقض ما ذهب إليه الجابري وطعن من خلاله في النص القرآني وفي الإمام الشافعي.

وكان على الجابري أن يختار من المناهج الفقهية ما يؤسس به مشروعه؛ سواء أكان لدى الشاطبي أم غيره، ولكن دون طعن وجرأة على النص (القرآن والسنة) ولغتهما، وهجوم ناقض للمنهج الأصولي لدى الإمام الشافعي.

ولكن لما كان الهدف يتنافى مع المنهج الصحيح سواءً من خلال أصول الفقه لدى الشافعي، أو نظرية المقاصد لدى الشاطبي؛ فإن الجابري لم يفلح في نقض الأول، وفي توظيف الثاني؛ لأن المنهج الثاني مبنيٌّ على الأول، ولأنه وظَّف المقاصد كما يفهمها الخطاب الحداثي؛ تلك المتحررة من اللغة والنص والسلف، المتقيدة بالحداثة الغربية في قطيعتها مع الدين ومن ثم فهي مقاصد الحداثة الجابرية العلمانية وليست مقاصد الشاطبي الإسلامية الأُصولية.

تعقيب:

إذن، الخطاب العَلماني العربي ينطلق منهجه من خلال توظيف الجانب الأُصولي الفقهي في « المقاصد، المصالح » ووسائل من علوم القرآن هي « أسباب النزول » لإثبات أن: الأحكام الشرعية في القرآن الكريم انعكاس للواقع الاجتماعي في عصر نزول الوحي وما قبله، ومن ثم فهي أحكام تاريخية مرتبطة بعصرها، والعبرة فيها ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب.

وفيما يلي محاولة للتحليل النقدي لهذه الاستدلالات العلمانية على تاريخية الأحكام القرآنية:

أولًا: دعوى ارتباط الأحكام الشرعية بالبيئة الاجتماعية في عصر نزول الوحي[٣]،

---

(١) الموافقات (١/ ٤١). (٢) راجع الموافقات (٢/ ٢٩٣)، (٤/ ٤٨٥).

(٣) انظر: الجابري: وجهة نظر (ص ٥٩) وما بعدها، محمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام (ص ٦٤، ١٦٥)، القاهرة (١٩٨٩م)، وله: الخلافة الإسلامية (ص ١٤٩)، القاهرة (١٩٩٠م)، وكذلك: الإسلام السياسي، =

وقابليتها للتغيُّر الدائم بناءً على هذا الاعتبار، وما يترتب على ذلك من إهدار للأحكام الشرعية:

من نماذج ذلك: ربط علة التشريع لستر عورات النساء بالتمييز بين النساء الحرائر، والإماء، حيث يدَّعي الرأي العَلماني أن « وقد كان عادة النساء العربيات التبذل وكن يكشفن وجوههن، وكان ذلك داعية إلى نظر الرجال إليهن، وكن (يقضين حاجتهن) في الصحراء في عهد التنزيل، قبل أن تتخذ الكُنُف[1]، فكان بعض الفجار يتعرضون للمرأة أو الفتاة من المؤمنات على مظنة أنها أمة أو عاهرة، فشكوا ذلك إلى النبي، ومن ثم نزلت الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ ﴾ [الأحزاب: ٥٩] ».

ويذهب هذا الخطاب إلى أن « القصد من الآية ليس فرض زي إسلامي ولكن التمييز بين الحرائر من جانب والإماء والعاهرات من جانب آخر؛ فالزي من ثم كان إجراءً مؤقتًا، لعدم وجود دورات للمياه في المنازل، واضطرار الحرائر من المؤمنات إلى الخروج للصحراء... لقضاء الحاجة وتعرض بعض الفجار لهن مما اقتضى تمييزهن عن الإماء بزي معين.. »[2].

وهذا محض افتراء على كتاب اللّـه وأحكامه، فالآية نزلت للتشريع لستر المرأة ودوام ذلك في كل زمان ومكان، ولا علاقة له بهذا التخصيص - بـ« طرُقات الكُنُف » -.

ومن الجانب التشريعي في العفة والأخلاق الخاصة بستر المرأة، إلى الحدود الخاصة بحفظ المرأة والرجل ومن ثم المجتمع نجد الخطاب الحداثي يذهب إلى أن:

البحث عن « أسباب النزول » وهي الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعًا من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها؛ يؤدي إلى أن قطع يد السارق تدبير مُبَرَّر ومعقول داخل تلك الوضعية التي كانت قائمة يومئذٍ، وبناءً على ذلك - من هذا

= (ص٤٣، ١٣١) وما بعدها، القاهرة (١٩٨٩م).

(١) الكُنف: هي « دورات المياه »: انظر: محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني (ص ٢٩٩)، ط٢، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الشروق، القاهرة.

(٢) العشماوي: معالم الإسلام (ص ١٢٤، ١٢٥)، وقد استفدت في تَعَقُّب آرائه من المواضع التي أشار إليها د. محمد عمارة في ردوده على آراء العشماوي، في كتاب: سقوط الغلو العلماني، مع عزوها إلى مصادرها بعد التأكد من صحة نسبتها إلى تلك المصادر.

المنظور العلماني - يمكن الاهتداء إلى:

١ - أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في الجزيرة العربية.

٢ - أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن؛ إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة، تحرس المسجون وتمده بالضرورات.

٣ - إذن، فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني، وللقضاء على انتشار السرقة؛ فإن هذا العقاب يلبي هدفين: تعطيل تكرار السرقة، ووضع علامة على السارق.

٤ - ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عمَّا كان عليه من قبل؛ احتُفِظ بقطع اليد كحد للسرقة[1].

لذا؛ فإن العلة « الوضعية الاجتماعية » هي سبب الحكم، وعليه فإن السجن هو العقوبة المناسبة للسارق في وضعنا الاجتماعي المعاصر.

وعلى الأساس السابق - أيضًا - يمكن أن يُقال في الشروط التي اشترطها الفقهاء في إثبات فعل الزنا: « لقد اشترطوا كل تلك الشروط المعروفة؛ لأنه كان من الممكن توفرها في مجتمع كل شيءٍ فيه بادية، فلا جدران، ولا أسوار ولا غُرَف.. إلخ، وبالتالي يمكن للشاهد أن يشاهد فعلًا تفاصيل العملية. فهل من المعقول اشتراط تلك الشروط في وضعية المدينة المعاصرة؟ إن ذلك يعني استحالة إثبات الجريمة »!![2].

ولا شك أن ذلك اعتداء على حدود اللّـه، وافتراء على شريعته، فمعرفتنا بحكم السارق لم تكن - عن طريق الوضعية الاجتماعية في الجزيرة العربية، بل بقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة: ٣٨] - حكمًا مطلقًا في كل زمان ومكان، حسب الشروط والقواعد، أما القول بعدم وجود أبنية وديار لإنكار إمكانية قيام حد الزنا، ولإثبات عقوبة السجن بدلًا من القطع ليد السارق؛ فإنه استخفاف بالعقول، وإهانة للقارئ؛ لأنه محض افتراء على الحقائق، فلم تكن الخيام في عصر النبوة أو قبله هي النمط الوحيد للعمران، فالقرآن الكريم حدثنا عن كثير من أنماط المجتمعات الحضرية في الجزيرة العربية لدى أهل القرى: عاد وثمود وإرم وقوم هود، وقوم صالح.. وغيرهم.

---

(١) الجابري: وجهة نظر (ص ٦٠، ٦١).

(٢) السابق (ص ٦١).

وكذلك الكهوف والأبنية المعمارية في مكة والمدينة، والقلاع والحصون في خيبر، كل ذلك يدل على أن إمكانية اتخاذ السجون كانت متاحة في عصر النبوة؛ لذا فإن « عقوبة قطع يد السارق » كانت تنفيذًا لأمر إلهي، وليست بسبب تطور وضع اجتماعي.

ومن مجال الحدود في جانب المعاملات، إلى العبادات؛ حيث يذهب الخطاب الحداثي العلماني إلى أن الزكاة من حيث نصابها ومقدارها أو من حيث من يجب توزيعها عليهم: « تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها زمن النبي ﷺ.. »[1].

وعلى هذا، فإنها لا يمكن أن « تنال شيئًا من الفوارق الطبقية الكبيرة؛ لأنها وضعت أصلًا لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق.. ولو أن الشارع وضعها أول الأمر على أساس الحد من مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة، لكانت تفوق في مقدارها الواجب مستوى معهود العرب في معاشهم واقتصادهم واستحال عليهم أداؤها »[2].

وفي الرأي السابق يتحدث إلينا الماركسي المسلم، الذي يريد من الزكاة أن تكون الأداة التي تؤثر في الثروات الكبيرة لصالح الفقراء، وكأن القرآن مجرد فكر إنساني صالح للأخذ والرد؛ ولكن المنهج القرآني صالح لكل زمان ومكان من لدن حكيم خبير عليم، أنزل منهجه وهو أعلم بعباده وتطورات أحوالهم وهو القائل في محكم كتابه:

- ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤].

- ﴿ قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحجرات: ١٦].

ثانيًا: دعوى استدلالهم بـ « أسباب النزول » على تاريخية الأحكام الشرعية، وإنكارهم للقاعدة الشرعية: « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب »:

يدَّعي الخطاب الحداثي أن: أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة[3]؛ لأن:

---

(١) الجابري: وجهة نظر (ص ١٥٠). (٢) السابق (ص ١٥١).

(٣) انظر: العشماوي: معالم الإسلام (ص ١١٢).

- محمد عابد الجابري: وجهة نظر (ص ١٥٠) وما بعدها، وله: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ١١) =

« كل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة »[١]. وعلى هذا فهو يرفض القاعدة التي اتفق عليها جمهور الأمة وهي أن « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب »[٢]. لأنها - في رأيه - منهج فقهي وليست منهجًا شرعيًا أي: « منهج قال به الفقهاء ولم يرد لا في القرآن وفي السنة النبوية »[٣]، ولأن ذلك قد حدث في « فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي »[٤].

والمقصود من القول بـ « أسباب النزول » من المنظور العلماني كما يشرح الجابري: الانطلاق من مقدمة معقولة أصلًا وهي:

« أن هناك علة أولى تؤسس جميع الأحكام الشرعية، ويجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان وهي اعتبار المصلحة العامة »[٥].

بعد ذلك يكون المبدأ الأساسي العام وهو: « تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم »[٦] وفي هذه الحالة: « يتجه المجتهد بتفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم...) بل إلى « أسباب النزول »، وهذا باب عظيم واسع يفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها، وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغير الأوضاع - أمرًا ميسورًا »[٧].

ويترتب على المنهج - السابق - المتحرر من « سُلطات » اللغة والنص والقياس أن: « بناء معقولية الحكم الشرعي على « أسباب النزول » في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ « أسباب نزول أخرى »، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتنبعث الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان »[٨].

= وما بعدها، ط١، (١٩٩٦م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٩٣) وما بعدها (١٩٩٢م)، القاهرة.

(١) العشماوي: معالم الإسلام (ص ٦٥).
(٢) السابق (٦٤، ٦٥)، وله: الإسلام السياسي (ص ٤٣).
(٣) السابق (ص ١٣١)، ومعالم الإسلام (٦٤، ٦٥).
(٤) الإسلام السياسي (٤٣، ١٣١) وما بعدها.
(٥) الجابري: وجهة نظر (ص ٥٩). (٦، ٧) السابق (ص ٥٩).
(٨) السابق (ص ٥٧).

وربما يكون للرأي السابق وجاهته في ظل إعمال القاعدتين الشرعيتين:

أ - العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ب - الأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا[١].

إلا أن الخطاب العَلماني يذهب إلى أن هاتين القاعدتين: « من وضع الفقهاء والأُصوليين... تنتميان إلى المنهج الذي يضعه المجتهد لنفسه، وأنهما ليستا جزءًا من الدين.. وهناك من المجتهدين من اختار منهجًا في إنتاج المعرفة الفقهية لا يتقيد بهاتين القاعدتين، والصحابة لم يتقيدوا بأية قواعد من هذا النوع، ولم تكن مثل هذه المصطلحات معروفة في عصرهم، فمفهوم الخصوص والعموم، والتمييز بين العلة والحكم.. إلخ، مفاهيم وتصورات منطقية لم تعرفها الثقافة العربية الإسلامية إلا انطلاقًا من عصر التدوين، العصر العباسي الأول »[٢].

ولا شك في أن هذا افتراء على الصحابة يسلبهم المعرفة بأصول الاجتهاد في إعمال النص، وهم إن كانوا لم يضعوا النظريات أو القواعد الفقهية، إلا أنهم كانوا على فقه بعموم الألفاظ وخصوص الأسباب، وعلل الأحكام وتطبيقاتها، ومن نماذج ذلك: اجتهادات عمر ﷺ، كما سيأتي تحليل الموقف منها في مواضعه.

ولكي يتفادى الخطاب العَلماني السابق ما يتوقعه من استدراكات، يتناقض مع نفسه عندما يذهب إلى أن « الباحث يستطيع أن يتبين في « عمل الصحابة » ما يمكن أن يعتبر مُعَبِّرًا عن العمل بهذه القاعدة أو تلك، ولكن صحيح أيضًا أن الصحابة لم يتقيدوا دائمًا لا بهذه القاعدة ولا بتلك، بل إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دومًا هو المصلحة ولا شيء غيرها، صارفين النظر عن النص حتى ولو كان صريحًا قطعيًا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص »[٣].

وصرف النظر - في عمل الصحابة - عن النص حتى ولو كان قطعيًا من أجل المصلحة

---

(١) انظر: السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول (ص ٨٥ - ٨٧)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة د.ت. وانظر: د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، الجزء الأول (ص ٢٧٣) وما بعدها (ص ٢٧٨) وما بعدها (ص ٢٨١) وما بعدها، ط٢، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، دار الفكر، دمشق.

(٢) الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ١١).

(٣) السابق (ص ١٢).

من أمثلته لدى الخطاب العلماني اجتهادات أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ - كما سبقت الإشارة وكما سيأتي في المباحث القادمة بمشيئة اللّـه - خطأ الاستدلال باجتهادات الفاروق على إمكانية تجاوز النصوص القطعية أو تأجيل العمل بها.

وما ذهب إليه الخطاب الحداثي العلماني من دعاوى تخص أسباب النزول وإنكار القواعد الشرعية بدعوى أنها مجرد مناهج فقهية، لتكريس القول بالمصلحة وتقديمها على النصوص القطعية بدعوى: عمل الصحابة وخاصة عمر بن الخطاب، - كل هذا مرفوض وغير مُسَلَّم به على مستوى المنهج وعلى مستوى الرؤى التي ترتبت عليه، فالقول بربط الأحكام التشريعية القرآنية بسبب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم يعني: تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات، وبقاء اللفظ دون وظيفة إلا التعبد والتلاوة[1].

وعلى هذا فإن الخطاب الإسلامي يذهب إلى أن وقائع أسباب النزول، ليست منشئة للآيات، ولا هي العلة من تشريع الأحكام؛ وإنما هي مناسبات النزول تساعد مجرد مساعدة، كطريق من طرق عدة على فهم الآيات فالسؤال عن الأهلَّة أو الخمر أو الروح، ليس المنشئ للآيات، ولا للأحكام الواردة فيها، وإنما هو مقارن للوحي بالآيات المُعَبِّرة عن سنن اللّـه وأحكامه في هذه الآيات[2].

وهذا خلاف التصورات والأفكار الإنسانية التي ينشئها الواقع ويحدد لها المضامين، فربط النص القرآني بسبب النزول، وتعليق الأحكام التشريعية القرآنية بوقائع نزولها؛ منهج « مادي ماركسي » يجعل النص ثمرة للواقع، وتابعًا له، ومعلولًا به، وجودًا وعدمًا[3].

وما ادعاه الخطاب العَلماني من أن أسباب النزول هي علة النصوص؛ لتكريس القول بتاريخية الأحكام، من أجل القول بـ « المصلحة » - كما يرونها من وجهة نظرهم - لا يتفق مع ما ذهب إليه علماء الأصول في الفقه الإسلامي.

فالإمام ابن تيمية يقول: « قد يجيء - كثيرًا - من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصًا، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في

(١) انظر: د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني (ص ٢٤٧).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٤٧). (٣) انظر: السابق (ص ٢٤٧).

جابر بن عبد اللّـه، وإن قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم﴾ [المائدة: ٤٩] نزلت في بني قريظة والنضير، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق »[1].

والجائز في الخلاف في هذه المسألة - كما يوضح ابن تيمية - أن « الناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على السبب. هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية: التي لها سبب معين إن كانت أمرًا أو نهيًا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرًا بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته »[2].

وقال السيوطي: « العبرة بعموم اللفظ »[3] « ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ، احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة شائعًا ذائعًا بينهم.. »[4].

ثالثًا: دعوى إطلاق القول بأنه إذا تعارض النص مع المصلحة وجب تقديم المصلحة[5].

١ - هذا القول ليس على إطلاقه؛ لأن في إطلاق هذا القول بدون ضوابطه الشرعية يؤدي إلى إهدار الأحكام الشرعية الواردة في النصوص القرآنية، تحت دعاوى القول بالمصلحة؛ فالإمام الشاطبي يذهب إلى أن العمل بالمصالح المرسلة لا بد فيه من أمرين:

---

(١) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير (ص ٥٤، ٦٠) تحقيق: محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د.ت.

(٢) السابق (ص ٦٠)، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (١/ ٨٦).

(٣، ٤) السابق (١/ ٨٥).

(٥) انظر العشماوي: الإسلام السياسي (ص ٤٨، ١٩٠).

- الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ٤١) وما بعدها.

أ – الملائمة لمقاصد الشارع بحيث لا تنافي أصلًا من أُصوله ولا دليلًا من دلائله.

ب – الأمور الشرعية وهي عامة التعبدات التي لا يعقل لها معنى على التفصيل؛ فإن ما كان من التكاليف من هذا القبيل فإنه يوقف عند قصد الشارع، ويُعزل عنه النظر الاجتهادي جملة[1].

وعلماء الأصول القائلون بالمصالح المرسلة لم يتركوها مطلقة من كل قيد أو شرط؛ بل احتاطوا وشرطوا لها شروطًا تحول دون اتخاذها ذريعة للأهواء والمظالم والعبث بالتشريع؛ لأن – كما يذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف – اعتبار المصلحة أمر تقديري لا بد فيه من شروط:

أ – أن يثبت بالبحث وإنعام النظر والاستقراء؛ أنها مصلحة حقيقية لا وهمية، أي: إن بناء الحكم عليها يجلب نفعًا أو يدفع ضررًا؛ لأنها بهذا تكون متفقة في الجملة مع المصالح التي قصدها الشارع.

ب – أن تكون هذه المصلحة الحقيقية عامة تجلب النفع لأكثر الناس، أو تدفع ضررًا عنهم، وليست لنفع أمير أو عظيم أو فرد بصرف النظر عن أكثر الناس.

جـ – أن تكون هذه المصلحة الحقيقية العامة لا تعارض نصًّا ولا إجماعًا[2].

أما ما يستدل به دعاة القول بـ: إطلاق تقديم المصلحة على النص، من أن نجم الدين الطوفي المتكلم الحنبلي قال بذلك[3]، فإن:

الطوفي لم يقل: إن المصلحة تلغي النصوص القطعية، وإنما نظريته في القول بالمصلحة تعتمد على: « التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام »[4].

---

(١) الشاطبي: الاعتصام، (ص ٤٦٤ – ٤٩٤).

(٢) انظر: عبد الوهاب خلّاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (ص ٩٩، ١٠٠)، ط٥، دار العلم، الكويت (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

(٣) راجع: نجم الدين الطوفي: رسالة الطوفي في رعاية المصالح « نص ملحق بكتاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (مرجع سابق)، (ص ١١٠).

(٤) السابق (ص ١٣٨).

وعلى هذا، فإن كل ما يؤخذ من كلام الطوفي أن النصوص الظنية تخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تفتئت على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيده، وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت والدلالة؛ لأن طبيعتها القطعية تأبى أن تقبل التخصيص أو التقييد، وإنما يكون ذلك في «العمومات» و«المطلقات» من النصوص، فالعام قابل لأن يخصص، والمطلق قابل لأن يقيد؛ لهذا قال جمهور الأصوليين: إن دلالة العام ظنية، ودلالة المطلق ظنية[١].

ويلاحظ في النص - الذي سبق - للطوفي أنه:

يستثني «العبادات» و«المقدرات» من تأثير المصالح عليها، والعبادات معروفة، أما «المقدرات» فتعني ما قدَّر الشرع فيه مقادير معينة؛ مثل: أنصبة الميراث، وعِدد الطلاق، والوفاة، وعدد الجَلَدات في الحدود ونحوها[٢].

وعلى هذا، فإن احتجاج الخطاب الحداثي برأي الطوفي في المصلحة، من أجل تسويغ القول بتاريخية الأحكام، والتعويل على «المقاصد» احتجاج في غير محله؛ بل إن نظرية الطوفي تهدم منهجهم، ففرق بين مقاصد الطوفي المتكلم الأصولي الحنبلي، ومقاصد الحداثة العَلمانية الماركسية.

إذن، تقديم المصلحة على النص تحت دعاوى تطور الوضعيات الاجتماعية، وارتباطها بأسباب النزول أمر مرفوض من الخطاب العلماني المعاصر؛ لأنه إهدار للأحكام الشرعية وتدهور للمجتمعات، بسبب محاولات العلمانية المعاصرة إفساح المجال للأفكار والقيم الحداثية الغربية في الحياة الاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي مما يسترعي الانتباه ويستدعي التساؤل:

هل يصح أن يؤدي التطور أو التقدم البشري - في نظر عاقل منصف - إلى قطع الصلة بين المرء وخالقه، أو استباحة الأموال والأعراض، أو الإضرار بالناس والانطلاق في الشهوات؟ أو يؤدي إلى استباحة الزنا والسرقة مثلًا، فيوجب على ذوي الرأي إلغاء العقوبة عليهما، أو تخفيفها؟[٣].

---

(١) انظر: القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ١٣٠).

(٢) انظر: السابق (ص ١٣٠)، والطوفي: رسالة في رعاية المصالح (ص ١١٠، ١٣٨).

(٣) الشيخ علي حسب اللـه: أصول التشريع الإسلامي (ص ١٦٢).

ولا شك أن هذا كله لا يصح تحت دعوى التطور أو غيرها؛ لأن فتح الباب لتقديم المصلحة على النص بدعوى التطور - يؤدي إلى قيام مجتمع يبيح شرب الخمر وكشف العورات.. ويسقط حق المِلكية والتوارث، ويمنع الطلاق، وتعدد الزوجات، ليقيم مقام ذلك نظامًا يرتضيه بعض مفكريه[١].

وعلى هذا فإن الواقعة التي دلَّ على حكمها نص قطعي في وروده وقطعي في دلالته، بمعنى أنه لا مجال للعقل أن يدرك فيه إلا حكمًا بعينه، لا مجال للاجتهاد فيها[٢]، والقول بحكم مغاير لحكم الشارع من أجل المصلحة، هو توهم، وما يبنى عليه ملغي من الشارع مثل ما يتوهم في مسائل الميراث[٣] وغيرها.

ويتضح من خلال التحليل السابق مقاصد العلمانية المعاصرة في موقفها من القول بـ « المقاصد »، فهي تحت هذا الستار تهدف إلى:

إلغاء الفقه الإسلامي، والاكتفاء بالمقاصد كما يفسرونها تفسيرهم الفضفاض؛ لإعطاء المشروعية الإسلامية لكل ما تريده تيارات التغريب الليبرالي، أو التغريب الماركسي، أو تيارات الحداثة وما بعد الحداثة، ومعنى هذا هدم أحكام الشرع باسم الشرع نفسه[٤].

لأنه يمكن تحت غطاء هذه الفلسفة أن: تُغيَّر أحكام الأسرة، فيُمنع الطلاق، ويُحَرَّم تعدد الزوجات، ويُسَوَّى بين الابن والبنت في الميراث، وتُعَطَّل إقامة الحدود والعقوبات الإسلامية التي تثبت بنصوص قرآنية قاطعة باسم المصالح والمقاصد[٥].

لذا؛ فإن توظيف الفكر الأُصولي الإسلامي الخاص بـ « المصلحة » من منظور عَلماني متحرر من الضوابط القرآنية، والقواعد الفقهية المنهجية؛ لا يصلح مقومًا من مقومات النهضة الحضارية في العالم الإسلامي المعاصر.

---

(١) انظر: السابق (ص ١٦٧).

(٢) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (ص ٩).

(٣) السابق (ص ٨٧).

(٤) انظر: القرضاوي: دراسة حول فقه مقاصد الشريعة (ص ٨٦).

(٥) انظر: السابق (ص ٨٦)، وله: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ (ص ٥٦) وما بعدها، ط١، الدوحة، مركز بحوث السنة والسيرة (١٩٩٧م)، وراجع: د. محمد بلتاجي حسن: مدخل إلى الدراسات القرآنية (ص ٢٩٧) وما بعدها، ط٣، مكتبة الشباب، القاهرة (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م).

رابعًا: أن ما يقصده محمد عمارة في استدلاله بـ « اجتهادات عمر بن الخطاب » ليس الاجتهاد في تجاوز النصوص القطعية، وإنما الاجتهاد في كيفية تطبيق الحكم الشرعي على الواقع؛ لذا فإن رؤيته تتفق مع باقي الرؤى الإسلامية التي تذهب إلى أن الاجتهاد مع النصوص القطعية ممنوع.

وهذا بخلاف ما يذهب إليه العَلمانيون؛ مثل: الجابري[١] والعشماوي[٢] الذين يذهبون إلى أن عمر بن الخطاب ﷺ أوقف حد السرقة، ويستدلون بذلك على « وقتية تنفيذ الأحكام »[٣].

وقد عارضهم محمد عمارة في ذلك مبينًا أن: عمر بن الخطاب أوقف حد السرقة في عام المجاعة في واقعة بعينها، بسبب عدم توافر شروط الحكم، ولم يصدر عمر أمرًا عامًّا وشاملًا بوقف الحد في كل ديار الإسلام؛ حيث لا مجاعة، لقد كان الحد نافذًا حتى في عام المجاعة، عندما وأينما توافرت شروط تنفيذه وتطبيق حكمه، وكان وقف تنفيذه مرهونًا بتخلف شروط التنفيذ، فلا علاقة لذلك بنظرية العشماوي في « وقتية تنفيذ الأحكام »[٤].

إذن، يتفق الخطاب الحداثي والخطاب الإسلامي على القول بالمصلحة اعتبارًا لمقاصد الشريعة، إلا أنهما يختلفان في الأهداف ومدى الالتزام بالضوابط الشرعية للقول بالمصلحة من حيث:

- يحافظ الخطاب الإسلامي على الضوابط الشرعية للاجتهاد، فيجعلها منحصرة فيما لا نص فيه، أو فيه نصوص ليست قطعية الدلالة، أو ليست قطعية الثبوت، أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت فلا اجتهاد معها، إنما الاجتهاد يكون فيها، أي في كيفية تطبيقها، وهذا ما قصده محمد عمارة في استدلاله باجتهادات عمر ابن الخطاب ﷺ.

- أما الخطاب الحداثي فهو يهدف من القول بـ « المصلحة » إلى تجاوز النصوص

---

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص٤١، ٤٢).

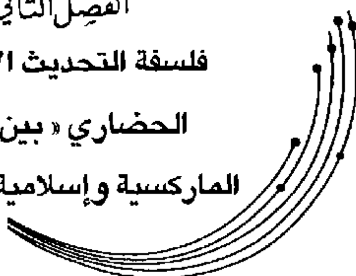
(٢) انظر: الإسلام السياسي (ص ٤٨ - ١٩٠).

(٣) انظر: الجابري: الدين والدولة .. (ص ٤١) وما بعدها، والعشماوي: الإسلام السياسي (ص ٤٨، ١٩٠).

(٤) انظر: د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني (ص ٢٩٦).

كلية سواءً أكانت قطعية أم ظنية، فمقاصدهم ليست مقاصد الشاطبي وإنما مقاصد الماركسية التي تهدف - كما حاولوا - إلى القول بتاريخية الأحكام الشرعية، بقراءتها في إطارها التاريخي الذي أنتجها - حسب زعمهم - مستدلين بـ « أسباب النزول » وهو دليل لا يتفق مع ما قصدوا إليه؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وليست بخصوص أسباب النزول كما يزعمون، ويرغبون ويهدفون إلى إهدار الأحكام الشرعية والدين جملةً تحقيقًا للثورة الماركسية على الأديان والعقائد في عقر دار الإسلام.

***



الفَصْلُ الثَّانِي

فلسفة التحديث الإبداعي الحضاري « بين تبيئة الماركسية وإسلامية المعرفة »

توطئة:

أقصد بـ « التحديث الإبداعي الحضاري »: تلك الاجتهادات الفكرية المعاصرة، التي تبدع في الأُطر والأفكار النهضوية، بما يعتبر مناهج وقواعد للفكر الحضاري الإسلامي، من حيث: علاقة الإسلام بالعلوم والمعارف، وأثرها في الدافعية نحو الإبداع، ومدى احتواء الإسلام على روح الحداثة التي تميزه عن غيره من الأفكار الوضعية المحملة بالتجربة الغربية، وأثر ذلك في التفاعل والإبداع الحضاريين.

لهذا وصفت هذه الرؤى الخاصة بتلك القضايا بأنها « فلسفة » بمعنى أنها رؤى لها منهج وأهداف وغايات، وأنها تحديث سواء أكان بمعنى رأي جديد، أم بمعنى التجديد الاجتهادي المنطلق من أصول الفقه.

وكذلك وصفتها بأنها « إبداعية » بمعنى أنها أفكار جديدة لم يُسبق إليها، سواء أكانت صائبة أم خاطئة، وعلى صوابها فهي السنة الحسنة التي لصاحبها أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، وعلى خطئها فهي السنة السيئة التي لصاحبها وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

وأيضًا هو تحديث إبداعي و« حضاري »؛ لأنه يؤثر في المسار الحضاري سلبًا وإيجابًا، بما يكرسه من رؤى ومفاهيم ومناهج في إطار مشروعات النهضة الفكرية في العالم الإسلامي.

لذا فإن الدراسة في هذا الفصل جاءت في مبحثين:

أولهما: تحليل الدعوى إلى حداثة عربية: من حيث مفهومها، ومشروعيتها، ومنهجها الفكري، وأثرها في الفكر النهضوي المعاصر.

والآخر: تحليل دعوة الحداثة الإسلامية من خلال تجديد الدور الحضاري للرسالة القرآنية، عن طريق تجديد الدور الحضاري للفلسفة الإسلامية في مشروع النهضة، من حيث: مفهوم التجديد الفلسفي، ودور « فكرة إسلامية المعرفة » في مشروع النهضة، وفلسفة التجديد الحداثي من خلال فلسفتي: الإبداع، والتفاعل الحضاري.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

دعوى الحداثة العربية
« تبيئة وتجديد الحداثة الماركسية »

نشأت الحداثة بوصفها نظرية فلسفية في الفكر الغربي، مع ظهور النزعة العقلانية في أوربا، والتي بدأت في النمو خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[١]، فمن حيث موقفها من الدين والغيبيات: « تنزع إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة، أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي الذي يؤمن المفكر العقلاني بأنه قابل للفهم »[٢].

وليست هذه النزعة مجرد فكرة مجاورة لغيرها من الأفكار، ولكنها تبدو « نسقًا ميتافيزيقيًّا متكاملًا... ونظرًا لأن النزعة العقلية، أخذت بوضعها هذا مذهب شبه ديني، فقد كان من الأفضل وضعها بأسماء محددة مثل الوضعية والمادية وما شابه ذلك من مسميات تشير بدقة أكثر إلى مركب كامل من المعتقدات والعادات والنظم المتصلة بذلك.. إن النزعة العقلانية هي المصطلح العام والشامل؛ مثل: البروتستانتية، وأن المادية والوضعية واللادينية... إنما تمثل كلها أسماء الطوائف التي تندرج تحت ذلك الاسم العام »[٣].

وقد تطورت هذه النزعة العقلانية حتى كونت الفلسفة الفكرية الحداثية، فالحداثة مصطلح يشير إلى « فلسفة المجتمعات الغربية وتطورها من حوالي (١٨٥٠م إلى ١٩٥٠م)، أي الفترة المتفجرة التي حقق فيها مجتمع ما بعد الثورة، والمجتمع البورجوازي إنجازات هائلة تكنولوجية وفكرية، وشهد ويلات حربين عالميتين، وشهد تحولًا حضاريًّا كاملًا في ظروف المعيشة والعلاقات الاجتماعية »[٤].

وعلى هذا، فإنه يمكن القول بأن: نشأة النزعة العقلانية ونموها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، شهد تكوين النظريات العلمية والأنساق الفكرية للعلوم

---

(١) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (ص ٧٢).

(٢) السابق (ص ٧٠). (٣) السابق (ص ٧٢).

(٤) أوليفر ليمان: مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين (ص ١٤٢).

التطبيقية، أما في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ حيث برزت « سياسة القوة الإمبريالية كقوة أساسية وراء الإمبريالية الاقتصادية الحديثة.. بسبب الحاجة إلى ضمان المصالح القومية »[١]. وعملت الحروب الاستعمارية على نمو رأس المال الذي أدى إلى الثورة التكنولوجية التي انبثق عنها فلسفة: ما بعد الثورة[٢].

وقد تطورت فلسفة ما بعد الحداثة من الوضعية التي هي: « اتجاه فلسفي يقوم أساسًا على التجربة كمصدر وحيد للمعرفة[٣]، إلى نزعة تقوم على النفي والإنكار في الفلسفة والأخلاق والسياسة، فتنكر أية حقيقة ثابتة على الإطلاق.. وتذهب إلى أن القيم الأخلاقية مجرد وهم وخيال... وتزعم أن لا داعي مطلقًا لدولة أو لتنظيم سياسي يسلب الفرد حريته »[٤].

وفي الفكر العَلماني الحداثي العربي المعاصر؛ اتخذ بعض مفكريه المفاهيم والمصطلحات الإسلامية، لتكريس مشروعهم العلماني وتبيئته في المجال الفكري الإسلامي، سواءً أكانت هذه التبيئة عن طريق استخدام آليات من علم أصول الفقه، أو من علوم القرآن - كما لاحظنا في الفصل السابق - وفي هذا المبحث نقوم بتحليل دعوى الخطاب الحداثي - لدى الجابري - إلى: حداثة عربية، من حيث مفهومها، ومشروعيتها، ومنهج تبيئتها، وأسلوبها الفكري الخاص في قراءة التراث، وذلك من خلال المحاور الآتية:

- **مفهوم الحداثة العربية.**
- **موقف الإسلام من معطيات الحداثة (الحضارة الغربية) من منظور علماني.**
- **منهج تبيئة المفاهيم والمناهج الغربية الماركسية.**
- **دور الفلسفة الماركسية المعاصرة في قراءة التراث الإسلامي.**

أولًا: مفهوم الحداثة العربية:

الحداثة من حيث كونها مفهومًا علمانيًا؛ تشير إلى حالة معينة خاصة بالتجربة

---

(١) بنجامين ج كوهن: الإمبريالية (ص ٢٢٥).

(٢) انظر: أوليفر ليمان: مستقبل الفلسفة (ص ١٤٤).

(٣) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص ٢١٤).

(٤) السابق (ص ١٢٨)، المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (ص ٨١) وما بعدها.

الحضارية الأوربية، بعد مرورها بمرحلة النهضة وعصر الأنوار بما فيه من فلسفات تكرس القطيعة مع كل موروث، وهي في العالم العربي الراهن تتخذ خصوصية مغايرة تختلف عن نشأتها في أوربا - كما يذهب الجابري - من حيث:

أ - أوربا دخلت عالم الحداثة عبر القطيعة مع فكر النهضة؛ لأنها قد استوعبت تراثها في هذه المرحلة استيعابًا جعل منه جزءًا من الذات ذائبًا فيها غير منفصل عنها، وفي هذا الإطار تمارس أوربا عملية التحديث المتواصلة، والتي تتجلى في الانتقال كل يوم من القديم إلى الجديد في جميع مناحي الحياة.

ب - أما بالنسبة لنا، فإنه سيكون من الخطأ فهم الحداثة على أنها القطيعة مع التراث ذلك أننا ما زلنا في عملية النهضة التي قوامها الانتظام في التراث من أجل القفز على تدشين العمل في بناء تراث جديد سيكون هو الحداثة نفسها.

جـ - وبما أنه ليس من الممكن أن نجعل تاريخنا يمر عبر المراحل نفسها التي مر بها تاريخ أوربا، فإنه من المطلوب - وهذا قدرنا في رأي الجابري - القيام بالنهضة والحداثة والتحديث في إطار عملية واحدة متشابكة(١).

وعلى هذا، فإن الحداثة في إطار الوضع الراهن في العالم العربي هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معًا(٢)، فالحداثة قبل كل شيء هي العقلانية والديمقراطية والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا - والتراث أشدها حضورًا - بفضح أصول الاستبداد ومظاهره؛ فيه لتأسيس حداثة خاصة بنا تنخرط في الحداثة العالمية المعاصرة(٣).

ويتجلى مفهوم الحداثة كممارسة تطبيقية في مشروع الجابري بتأكيده على أن: ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحًا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة(٤).

إذن الجابري في سعيه إلى مذهب حداثي عربي يقصد إلى:

التشبع بما في الحداثة، ثم القطيعة معه، والتشبع بمعطيات التراث العربي، ثم

---

(١) انظر: الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٢٩٣، ٢٩٤)، التراث والحداثة (ص ١٦، ١٧).
(٢) المشروع النهضوي العربي (ص ١٢٢). (٣) التراث والحداثة (ص ١٨).
(٤) السابق (ص ٣٢).

القطيعة معه؛ من أجل القفز إلى بناء تراث جديد يكون هو الحداثة نفسها، ولما كان الأمر على الوجه الأول متعذرًا فإنه يجب علينا أن (نأخذ بالحداثة الأوربية في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية مع القطع مع تراثها الذي نشأت فيه)[1].

ويذهب الجابري إلى أن العقلانية والديمقراطية هما العمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهر الحداثة، فالديمقراطية تعني: حفظ حقوق الأفراد، وحقوق الجماعات، والعقلانية النقدية هي: التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أم معنوية، مع الأخذ في الاعتبار تاريخية المعرفة، ونسبيتها وحضورها الأيديولوجي، واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام[2].

ولقد تطرقنا إلى التحليل النقدي لمفهوم التاريخية في موضع سابق، وبينا أن المقصود به هو المنهج المادي الجدلي في التفسير والتحليل[3].

أما عن علاقة الديمقراطية والعقلانية بمفهوم العلمانية، فإن الجابري يرى أن العَلمانية دخلت العالم العربي ضدًا على فكرة الجامعة الإسلامية، وفي خضم الجدل السياسي بين تيار الجامعة الإسلامية والتيار القومي الذي عبَّر عن العلمانية بفصل الدين عن الدولة، وهي عبارة غير مستساغة إطلاقًا في مجتمع إسلامي[4].

لذا فمن الواجب في رأيه استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري: (العقلانية، والديمقراطية) فهما يعبران تعبيرًا مطابقًا عن حاجاته، وهذا لا يعني استبعاد الإسلام؛ لأنه مقوِّم أساسي للوجود العربي روحيًا وحضاريًّا، وهو دين ودولة منذ زمن الرسول ﷺ[5].

وفي التحليل السابق لمفهوم الحداثة العربية لدى الجابري، يلاحظ أنه متناقض

---

(١) المشروع النهضوي العربي (ص ١٢١) وما بعدها.

(٢) انظر: المسألة الثقافية (ص ٢٨٤).

(٣) انظر: الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول من هذه الرسالة.

(٤) انظر: الجابري: حوار المشرق والمغرب (ص ٤٦).

- الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ١١٤).

- وجهة نظر (ص ١٠٢).

(٥) حوار المشرق والمغرب (ص ٤٦)، ووجهة نظر (ص ١٠٢).

في آرائه من حيث إنه:

يقصد بالحداثة في العالم العربي أفكار مرحلتي النهضة والأنوار في الفكر الغربي، فترتبط العقلانية لديه بالنهضة من حيث علاقتها النقدية بالتراث الإسلامي التي تنتهي بالقطيعة معه.

وكذلك يقصد بالديمقراطية: حرية الفكر وهي أكبر قيم عصر الأنوار في الفكر الغربي، وهو يقصد بها في العالم العربي حرية الأخذ بفكر الأنوار الذي سبق الحداثة في أوربا.

لهذا؛ فنعتقد بأن المقصود بـ (العقلانية والديمقراطية) لدى الجابري: هو (القطيعة والحرية) القطيعة مع التراث الإسلامي، والحرية في تبني أفكار الحداثة الغربية، يؤيد اعتقادي هذا ما يذهب إليه الجابري من دعوى ضرورة: « الأخذ بالحداثة الأوربية في مختلف الميادين.. »[1].

وهذا ما نختلف مع الجابري فيه اختلافًا جذريًّا؛ لأنه يخدع قراءَهُ بقوله بوجوب حذف كلمة العلمانية من القاموس العربي، في حين أنه من أكابر الدعاة إلى العلمانية الجديدة التي لا تقنع بمجرد فكرة الفصل بين الدين والدولة، فما يذهب إليه من أن الإسلام مقوِّم أساسي لحياتنا، ودين ودولة، رأي نفعي براجماتي، يهدف إلى أن الإسلام فعلًا دين، ولكنه ليس دولة كما سيأتي تحليله - بمشيئة اللّـه - في موضوعه من البحث في الباب الرابع.

أما قوله بأنه لا يستبعد الإسلام عن مفهومي العقلانية والديمقراطية، فهو صحيح، ولكن بأي طريقة قُرِّب الإسلام إلى المفهومين؟ استخدم الجابري من المعطيات الإسلامية ما يظن أنه يستطيع من خلاله تبيئة المفاهيم الحداثية الغربية في جميع الميادين، سواءً من خلال آليات أصول الفقه مثل « المصلحة والمقاصد » أو آليات من علوم القرآن مثل « أسباب النزول » - كما سبق بيانه - أو آليات فكرية من خلال آراء ابن رشد كما سيتضح - بمشيئة اللّـه - في المحور القادم:

---

(١) المشروع النهضوي العربي (ص ١٢٢) وما بعدها.

ثانيًا: موقف الإسلام من معطيات الحداثة من منظور حداثي علماني:

رغم فصله الحاد بين مجالات الاجتهاد والتجديد، ومجالات الحداثة التي هي منفصلة عن الدين وقضاياه – من وجهة نظره[1] – يلجأ الجابري إلى الدين لطلب الفتوى بشأن مشروعية الحداثة، بالسؤال:

هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان .. إلخ؟[2].

يذهب الخطاب الحداثي في تَلَمُّس الإجابة عن السؤال السابق إلى تبني موقف ابن رشد في: « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »، ذلك الموقف الذي اتخذه ابن رشد من موقع الفقيه المفتي عندما بدأ يطرح السؤال: هل النظر في علوم الفلسفة والمنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟[3].

وبخصوص المنطق ذهب ابن رشد إلى أن:

« الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، ويجب أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواءً كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة؛ فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصحة »[4].

وإذا كان ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية، قد فحص عنه القدماء قبل ملة الإسلام، فإنه « ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »[5].

وبخصوص الآراء الفلسفية للأمم السابقة التي تنظر وتعتبر في الموجودات بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان؛ فإن ابن رشد يذهب إلى أننا يجب أن: « ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقًا للحق قبلناه وسُررنا به وشكرناهم

---

(١) انظر: المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٢٥٩).

(٢) المشروع النهضوي العربي (ص ١٧٥).

(٣) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (ص ٩١)، (بتحقيق الجابري).

(٤) السابق (ص ٩١). (٥) السابق (ص ٩٣).

عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه »[1].

والجابري يرى أنه يسلك مسلك ابن رشد، في الإجابة على السؤال المعاصر - الذي جاء في مطلع هذا البحث - هل يقبل الإسلام الحداثة ومعطياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان... إلخ؟

ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال، يذهب الخطاب الحداثي لدى الجابري إلى أن ذلك يتخذ ثلاث خطوات متكاملة:

الخطوة الأولى: وضع قضايا الحداثة واحدة واحدة في ميزان الشرع: ميزان الوجوب، والمنع، والمندوب، والمكروه، والمباح.

وهو يضرب مثالًا على ذلك بـ « العقلانية »، فهي واجبة؛ لأن « الشرع أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها حسب تعبير ابن رشد »[2].

أما الاشتراكية والديمقراطية وحقوق الإنسان.. إلخ، فيرى أنه « يلتمس لها هي الأخرى حكم الوجوب كما في العقلانية، وذلك بتوظيف مفاهيم الشورى وتكريم الإنسان، والدعوة إلى العدل والإحسان الواردة في القرآن والحديث بصيغة فعل الأمر في كثير من الأحيان »[3].

الخطوة الثانية: إمكانية الرجوع بجميع قضايا الحداثة المعاصرة إلى أصل واحد هو المصلحة العامة، فما كان يحقق مصلحة الإنسان كفرد، ومصلحة المجموع، فهو واجب على الأقل أو مندوب إليه.

ومن أمثلة الجابري على ذلك: مسألة الديمقراطية، من حيث: أيهما يحقق المصلحة العامة، أو أقرب وأجدر بتحقيقها، هل حكم الفرد المستبد، أم الحكم الذي يقوم على الانتخاب والشورى، والمراقبة الفعلية للحكام؟ وكذلك الشأن في القضايا الأخرى وكلها تقبل مثل هذا الطرح[4].

الخطوة الثالثة: البحث في وجوه المصلحة ودرجاتها وأنواعها، وهي الموضوعات التي يجب أن ينصرف إليها النظر والاجتهاد، والاختلاف فيها مقبول ومشروع؛ لأنه

(١) السابق (ص ٩٣).
(٢) المشروع النهضوي العربي (ص ١٧٥).
(٣) السابق (ص ١٧٥).
(٤) السابق (ص ١٧٦).

سيكون من قبيل اختلاف الأئمة الأربعة[1].

وقد قمنا بتحليل رؤية الجابري - على الرغم من طولها - في محاولته أسلمة « الحداثة الغربية » بتبيئتها في الفكر الديني والاجتماعي المعاصر، وهي تنطوي على مخاطر متعمدة من حيث:

١ - الخلط بين مفهوم الحكمة التي يقصدها ابن رشد في مقاله، ومفهوم « الحداثة » في معناها الغربي المعاصر الذي هو منظومة من القيم والأفكار والممارسات مرتبطة بتطور ثقافي واجتماعي في أوربا، ولها موقف من الدين والمجتمع متحرر من الثوابت والمقدسات. وكذلك الخلط بين بواعث ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وبواعث الحداثة العربية المعاصرة في التكريس للفكر الحداثي في الثقافة العربية المعاصرة.

فالحكمة التي يقصدها ابن رشد لا تعني: الآراء التي يتبناها المتسبون إلى الفلسفة المشائية، بل تعني البرهان العقلي[2].

أما بواعثه للتوفيق بين الشريعة والحكمة فهي:

أ - **بواعث دينية**: وهي حثُّ القرآن الكريم على التدبر والتفكر في آيات كثيرة.

ب - **بواعث تاريخية**: تهدف إلى جمع الطوائف والفرق، بالبرهنة على العقائد بطريقة سهلة صحيحة.

جـ - **بواعث فلسفية**: تعود لاقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل، والتوصل إليها يكون بالطرق البرهانية التي نبَّه عليها القرآن الكريم، ومن ثم فهي ترضي الشرع والعقل معًا[3].

٢ - يلاحظ في أمثلة الجابري التي أوردها لعرضها على ميزان الشرع من حيث الوجوب والمنع،... إلخ، أنه ضرب مثلًا بـ « العقلانية » على أساس أنها إحدى معطيات الحداثة التي يبحث عن مشروعيتها، وذهب إلى أنها واجبة؛ لأن الشرع

---

(١) السابق (ص ١٧٦).

(٢) انظر: د. حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية (ص ١٣٠)، ط، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، دار الثقافة العربية، القاهرة.

(٣) انظر: السابق (ص ١٣٢).

أوجب النظر في الموجودات واعتبارها - كما سبقت الإشارة - ولكن ما المقصود بـ « العقلانية » لدى الجابري في مثاله السابق؟

إنه يقصد بها السلوك الفكري المرتبط بـ « التاريخانية » أحد مناهج التفكير الماركسي؛ فالعقلانية التاريخانية لدى الجابري هي: جعل العقل حاضرًا في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي، ويحركه على صعيد الممارسة، وجعل التاريخ حاضرًا في العقل يلهمه الدروس والعِبر، ويحمله بين الحين والآخر على مراجعة تصوراته، وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه[1].

ولا خلاف على هذا المفهوم فإنه واجب، إذا كان عقلًا مؤمنًا باللَّه كافرًا بالماركسية، أما إذا كان يؤمن بأنه ليس ثمة معرفة إلا تلك المنعكسة عن « الواقع السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، الذي أنتجه أو على الأقل تحرك فيه »[2] فهي عقلانية ممنوعة؛ لأنها تنكر معارف الوحي وتنسبها إلى انعكاسات الواقع بأبعاده المختلفة.

٣ - وكذلك أمثلته الأُخرى: مثل الديمقراطية والاشتراكية وغيرها، إذا كانت بمعناها الغربي المنقطع عن المرجعية الدينية، فهي ممنوعة، أما إذا كانت منفصلة عن المرجعية الحداثية، وأبعادها الثقافية والاجتماعية، ومتصلة بالمرجعية الإسلامية في مفاهيم « الشورى وتكريم الإنسان.. (إلخ) الواردة في القرآن الكريم بصيغة فعل الأمر »[3] فهذا واجب لا شك فيه.

إذن إسقاط الجابري لفتوى ابن رشد على مقاصده في تبيئة الفكر الحداثي الغربي في الحياة الثقافية الإسلامية، استدلال غير صحيح، بل إنه يهدم منهج الجابري من جذوره؛ لأن ابن رشد الفقيه الفيلسوف كان محافظًا في الجانب الخاص بالمعتقدات الدينية، فقد رفض نظرية الفيض، والقول بقدم العالم؛ لأنها تتناقض مع العقيدة الإسلامية، وكذلك رفض آراء فلاسفة المشرق المبنية على هذين الأمرين، واعتمد على الأدلة الشرعية[4].

---

(١) المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ٩٤).

(٢) الجابري: نحن والتراث (ص ٢٨٥).

(٣) الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ١٧٦).

(٤) انظر: د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني (ص ٦ - ١٥)، الأنجلو المصرية، القاهرة، (١٩٦٩م)، وله: مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد علم الكلام ومدارسه =

ولم يقتصر الجابري على مجرد إسقاط فتوى ابن رشد؛ للتدشين والتكريس للفكر الحداثي الغربي، بل إنه لجأ إلى ما وصفه بـ « التبيئة » كما سيتضح بمشيئة اللّـه في المحور القادم:

ثالثًا: منهج الخطاب الحداثي - لدى الجابري - في تبيئة المناهج والمفاهيم الماركسية:

بدأ انتشار الفكر الماركسي في العالم الإسلامي منذ عشرينيات القرن العشرين، الذي بدأ بالتمويل الروسي للخلايا الشيوعية، ثم الأحزاب والصحف، حتى أُلغي التمويل عام (١٩٤٣م)[١]، وأخذ الفكر الماركسي يتطور في العالم الإسلامي حتى كوَّن مدارس فكرية له في كثير من البلاد[٢]، وقام مفكرو هذه المدرسة بمشروعات فكرية لنهضة العالم الإسلامي بناءً على تجديد النظرية الماركسية في تحليل مشكلات المجتمعات الإسلامية، ومن نماذجها: مشروع حسين مروَّة، ومحمد أركون وحسن حنفي وعبد اللّـه العروي ونصر أبو زيد[٣] والجابري.

وهم رغم اتفاقهم في الأصول الفلسفية، إلا أن كلًّا منهم يجتهد في تجديد تطبيق تلك الأصول في المشروع الفكري للنهضة من منظور ماركسي، مضافًا إليه أحدث المناهج التي تمخضت عنها الحداثة الغربية المعاصرة مثل: الأنسنة، والهرمينوطيقا، والعقلانية؛ كما سبق بيانه[٤].

ومنهج الجابري في تجديد وتوظيف الفكر الماركسي، في مشروع النهضة يعتمد على ما وصفه هو بـ « التبيئة »[٥].

وهي في اصطلاح الجابري تعني: « ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطًا عضويًّا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة... وعملية بناء المرجعية

= (ص ١١) وما بعدها، الأنجلو المصرية، القاهرة (١٩٦٩م).

(١) انظر: د. محمد عبد اللّـه عنان: المذاهب الاجتماعية الحديثة (ص ١١١) وما بعدها.

(٢) انظر: د. عبد اللّـه العروي: العرب والفكر التاريخي (ص ٦٨ - ٧٣)، ط٤، (١٩٩٨م)، المركز الثقافي العربي، المغرب .

(٣) انظر: التمهيد في أول الرسالة، الباب الأول: الفصل الأول، والباب الثاني، الفصل الأول.

(٤) انظر الباب الأول: المبحث الأول من الفصل الأول.

(٥) المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (ص ١٤)، والتراث والحداثة دراسات ومناقشات (ص ٢٥٠).

للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها... وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل الفرع، تعاملًا من نوع « قياس الأشباه والنظائر » مع الاحتفاظ دومًا بـ« الفارق » لا بوصفه جدارًا حديديًّا؛ بل بوصفه جسرًا ومعبرًا »[1].

والجابري في منهجه الذي اختطه لنفسه يدعي الاستفادة من منجزات الفكر المعاصر ومحاولة تبيئتها وتكييفها والسيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها، وأن هذا طريق يمكّننا من اشتقاق مفاهيم جديدة[2].

ولجوء التيار الحداثي العربي إلى الفكر الغربي لاستعارة المناهج والمفاهيم، يرجع إلى اعتقادهم بعجز الثقافة العربية والإسلامية عن الوفاء بالمفاهيم، والمناهج التي يحتاجون إليها في التكريس لمشروعاتهم الفكرية[3].

وهذا لا يعود إلى عجز الثقافة العربية الإسلامية كما يدعون، بل يعود إلى عجزهم عن فهم تلك الثقافة وبناء المفاهيم من خلالها، وهي لما كانت ثقافة إسلامية، فهم لم يجدوا فيها المفاهيم والمناهج الماركسية وتجديدات مفكري الحداثة في الغرب لها، فهم يستوردون المناهج الجاهزة، ولا يجددون أو يحدثون لعجزهم عن التخلي عن ثقافة الحداثة الغربية.

والتساؤل هو: هل تحرر الجابري - كما يدعي - من الإطار الفكري الذي نشأت فيه المناهج الغربية وخاصة الماركسية؟

يلاحظ أن الجابري على الرغم من تأكيده على التفرقة بين المنهج كأداة، والمنهج كمحتوى، أي الإطار الفكري الذي نشأ فيه، نجده يعود فيحاول لاتبيئة مفاهيم أو مناهج، ولكنه يحاول تبيئة فكر بأكمله هو « الماركسية ».

---

(١) السابق (ص ٣٥٨)، والمثقفون في الحضارة العربية (ص ١٤).

(٢) التراث والحداثة (ص ٣٥٨).

(٣) الجابري: التراث والحداثة (ص ٣٥٨)، ومحمد أركون، لوي غاردي: الإسلام الأمس واليوم (ص ٩٦)، ط١، (١٩٨٣م) دار التنوير، بيروت، وحسن حنفي: التراث والتجديد (ص ١٢٣)، ط، (١٩٨٠م)، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة.

ففي إطار دعوته إلى قيام « وضعية ماركسية » في الوطن العربي، يعرِّف الماركسية بأنها: « نظرية في تفسير الفقر والظلم والاجتماعي في مجتمع رأسمالي أو شبه رأسمالي وأيديولوجيا لتعبئة ضحايا ذلك الفقر والظلم من أجل النضال ضدهما، من أجل وضعية عادلة يستعيدون فيها حقوقهم »[١].

وهذا بلا شك، توظيف للماركسية في الحياة الاجتماعية في الوطن العربي، أما على المستوى الثقافي الفكري فإن: « حقيقة الماركسية... روح الماركسية، هي كونها أداة للعمل، مرشدًا للعمل، يجب أن نسترشد بالنظرية العامة، بالمنهج لكن في نفس الوقت ينبغي ألا نغير الواقع في أذهاننا »[٢].

ويُلح الجابري على إثبات منهجه التحليلي الماركسي من خلال تأكيده على الفصل بين الفلسفة الماركسية كعلم وفلسفة؛ خاصة بالتاريخ الاجتماعي والفكري الأوربي، وكونها « محاولة إنسانية لفهم الواقع الاجتماعي - التاريخي على ضوء مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية، وبالتالي فإن النتائج التي يقررها التحليل المادي الجدلي للتاريخ أو للطبيعة ستبقى صحيحة بالنسبة للواقع الذي كان موضوع التحليل »[٣].

هذا فيما يخص مفهوم تبيئة المفهوم العام للماركسية في الحياة الاجتماعية والثقافية العربية، أما الأسس المنهجية للماركسية، التي ترتكز على المادية التاريخية والمادية الجدلية، فإنه قبل بيان طريقة الجابري في تبيئتهما نبدأ بتعريفهما:

المادية التاريخية: هي القول بأن الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تنشأ عن أسباب اقتصادية خارجية[٤].

ويوضح ذلك قول كارل ماركس في كتابه نقد الاقتصاد السياسي الصادر في عام (١٨٥٩م): « إن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنيته الفوقانية، أعني البنية القضائية والسياسية، فكل صورة من صور الوعي الاجتماعي مطابقة لهذا الأساس، وكل حركة من الحركات الاجتماعية والسياسية والروحية تابعة لنمط الإنتاج الاقتصادي »[٥].

---

(١) وجهة نظر (ص ١٥٧).
(٢) التراث والحداثة (ص ٢٥٠).
(٣) السابق (ص ٣٥٨).
(٤) المعجم الفلسفي جميل صليبا (٢/ ٣١٠).
(٥) السابق (٢/ ٣١٠)، ومعجم الماركسية النقدي (ص ١٠٥٢)، تأليف: موريس مواسونييه، ترجمة الأمين اليوسفي.

أما المادية الجدلية - وهي أيضًا مذهب ماركس وأنجلز - فتعني أن: « تدخُل على المادة حركة جديدة تجمع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية وتؤدي في نهايتها إلى قيام حياة روحية مستقلة عن الظواهر المادية، وإن كانت في بدايتها ناشئة عن المادة.. »[1].

وفي عملية التبيئة التي يقوم بها الجابري للمفهومين السابقين، يفرق بين العام والخاص:

فالعام في المادية التاريخية هو المنهج: تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع طبقات، على أساس أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وأن الوعي بدوره يؤثر ويغير الوجود الاجتماعي.

أما الخاص في المادية التاريخية فهو: النتائج التي يسفر عنها التحليل المذكور، والتي تختلف باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور[2].

وهو يفرق بين المادية التاريخية والمادية الجدلية على أساس أن الماركسية فلسفة وعلم، فالمادية الجدلية فلسفة، والمادية التاريخية علم، والأولى تعني تطبيق قوانين الجدل المستخلصة من التحليل التاريخي على الطبيعة ومن ثم صياغة منطق عام، ونظرية عامة في الكون والإنسان، أما المادية التاريخية فهي: تطبيق للمادية الجدلية على التاريخ[3].

وبعد تحليل مفهوم التبيئة ومفهوم المنهج من المنظور الحداثي الجابري، نقوم بتحليل الجانب العملي التطبيقي من المنهج لدى الجابري والذي قام به من خلال السؤال:

إلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على التاريخ الإسلامي؟[4].

وقد قام الجابري بتطبيق هذا المنهج إلى أبعد مدى؛ حيث حلل مراحل التاريخ الإسلامي منذ البعثة المحمدية مرورًا بعصر الخلفاء الراشدين وما بعده، جاعلًا العامل الاقتصادي هو الأساس في تفسير كل الظواهر الاجتماعية، والعلاقات بين

---

(١) المعجم الفلسفي: جميل صليبا (ص ٣١٠) وما بعدها.

(٢) انظر: التراث والحداثة (ص ١٠٨). (٣) انظر: السابق (ص ١٠٦) وما بعدها.

(٤) التراث والحداثة (ص ١١٢).

الصحابة والرسول ﷺ، وفي تفسير العلاقات بين الصحابة مع بعضهم، وكذلك تفسير إسلام المسلمين الأوائل في مكة[١]، وهم الذين وصفهم الجابري بالفقراء والمستضعفين[٢].

وهذا لأن التاريخ الإسلامي ليس حالة شاذة في تاريخ الفكر البشري؛ بل هو جزء منه، فالخطاب الإسلامي خطاب إلى الناس كافة، وقد عرف التاريخ الإسلامي منذ قيام الإسلام صراعات داخلية وحروبًا مع الدول المجاورة، وكان العامل الاقتصادي يلعب في هذه الحروب دورًا بارزًا[٣].

ويقوم الجابري بالتنظير والتطبيق للمنهج الماركسي في الثقافة العربية، غافلًا عن موقفها من الأديان والعقائد، وكأنه يتفق معها في ما لم يقم بنقده عند نقد الاتجاه الماركسي العربي واكتفى بنقد المنهج، لا لأنه يرفضه، ولكن لأنه يرى منهجًا أقوم هو التبيئة؛ التبيئة للماركسية حتى ولو كانت تذهب إلى أن « الإنسان يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان... إن البؤس الديني لهو التعبير عن البؤس الواقعي، والاحتجاج على هذا البؤس الواقعي في وقت ما، الدين زفرة الكائن المثقل بالألم، وروح عالم لم يبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر، إنه أفيون الشعوب »[٤].

هل غفل الجابري عن موقف الماركسية من الأديان لدرجة أنه لم ينتقد هذا الموقف، وحكَّم هذا الفكر الوضعي المنسلخ عن العقيدة في التحليل والحكم على عصر النبوة وإسلام المسلمين الأوائل، وتفسيره بالعامل المادي « الغنيمة »[٥]، متجاهلًا أن إسلامهم كان من أجل مغانم اللّـه لا مغانم الحروب التي ما خاضوها إلا دفاعًا عن أنفسهم وزودًا عن عقيدتهم وأعراضهم.

فهو في تحليله للنص الديني، والرسالة القرآنية سبق أن قام بالسؤال: هل يقبل

---

(١) انظر: العقل السياسي العربي (ص ٧) وما بعدها (ص ٧٩) وما بعدها (ص ٩٩) وما بعدها.

(٢) انظر: السابق (ص ٦٣، ٩٣، ١٣٨، ١٩١، ٢٠٥، ٢٤١).

(٣) انظر: التراث والحداثة (ص ١١٢).

(٤) د. أحمد العوايشة: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ (ص ٢١٩)، ط١، دار مكة (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، مكة المكرَّمة.

(٥) العقل السياسي العربي (ص ١٩٧) ومواضع أخرى كثيرة.

الإسلام - كعقيدة - التفسير المادي للتاريخ؟[١].

وعلى أساسه تجلى موقفه الذي يفسر الرسالة القرآنية، عن طريق ربطها بالمجال التداولي للعصر الجاهلي، مما أدى إلى أن يخرج باستنتاجات قمنا بتحليلها ونقدها والرد عليها في الباب الأول الذي خصصناه للمقومات الاعتقادية، وتبين من خلاله بما لا يدع مجالًا للشك أن الجابري يطبق منهج أنجلز في موقفه من الدين وهو أنه: « ليس الدين إلا الانعكاس الوهمي في أذهان البشر لتلك القوى الخارجية التي تسيطر على حياتهم اليومية، وهو انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق طبيعته »[٢].

وعلى هذا، فإن محاولة الجابري تبيئة المفاهيم والمناهج الماركسية في الثقافة العربية على مستوى التنظير والتطبيق - محاولة فاشلة؛ لأنها تطبق فكرًا وضعيًّا ينكر العقائد والأديان، ولا يؤمن إلا بالمادة والواقع، على فكر ديني يؤمن بخالق للوجود المادي والروحي، ويتحرك في الحياة بناءً على توجيهاته في الحركة المادية، والاعتقاد الروحي.

وإذا كانت الماركسية نشأت في مجتمع يخلو من الدين ويقدس المادة حتى صار عبدًا لها أو لمن يسيطرون عليها، تحت شعار الدين، فإن الإسلام جاء ليحرر الإنسان من رق المادة، ويوجهه إلى كيفية كسبها وإنفاقها وتوريثها، ووضع الضوابط والأُطر المنظمة للحياة الاقتصادية بوصفه رسالة سماوية، لا مناهج وأفكارًا وضعية.

وإن صح التفسير الاقتصادي للحروب ضد المسلمين، ومهاجمتهم والوقوف ضد دعوتهم، سواءً أكان داخل الدولة مثل حركة مانعي الزكاة في عصر الصديق أبي بكر، أو خارجها ضد الدولة الإسلامية، فلا يصح هذا التفسير في شأن المسلمين الفاتحين، فهم كانوا دعاة في المقام الأول، ومدافعين عن دعوتهم في المقام الثاني.

ورغم ذلك يصر الخطاب الحداثي على التفسير المادي الجدلي للدعوة الإسلامية؛ لأن الماركسية ترى أن: « طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه لا بد للنجاح من وسائل، وأولى هذه الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال، لقد كان لا بد

---

(١) التراث والحداثة (ص ١١٢).

(٢) أحمد العوايشة: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ (ص ٢١٦).

إذن من أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي في الدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (التشريع للغنائم..) »[١].

فالخطاب الحداثي الماركسي يشكك في نزاهة الصحابة على أساس أن الغنيمة كان لها « دورها الأساسي في الأحداث السياسية التي شهدها عصر الخلفاء الراشدين، الذي يمثل في مخيالنا الديني والتاريخي - نحن العرب والمسلمين - المدينة الفاضلة لقد كانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك أفضل من مدينة يتلقى أهلها رزقهم مما يأتيهم من غنائم... وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي »[٢].

وهذا محض افتراء على الرسول ﷺ وصحابته (رضوان اللّـه عليهم) ففي إطار دفاعهم عن أنفسهم ودعوتهم، وعودتهم إلى ديارهم في مكة، ثم دفاعهم عن الدولة الناشئة ضد هجمات الفرس والروم، كانت حروبهم التـي ما خرجوا لها إلا مدافعين داعين، فهم كما وصفهم اللّـه سبحانه بأنهم الذين:

- ﴿ أُخْرِجُوا مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴾ [الحشر: ٨].

- ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: ١٠٠].

رابعًا: دور الفلسفة الماركسية المعاصرة في قراءة التراث الإسلامي:

يذهب الجابري إلى أن الماركسية هي فلسفة العصر[٣]، والعلاقة بين تراثنا والفكر المعاصر (الماركسية) سيبقى ميكانيكيًا وسطحيًا ما لم نقم بدمج التراث في ثقافة العصر[٤].

ويقوم المنهج الحداثي الجابري الماركسي في قراءة التراث الإسلامي، على مجموعة من المناهج الماركسية كما يوظفها الجابري كالتالي:

---

(١) الجابري: العقل السياسي العربي (ص ١١٢، ١١٣).

(٢) السابق (ص ١٧١)، وقارن: د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص ٥٧)، القاهرة (١٩٩٢م).

(٣) التراث والحداثة (ص ١١٦). (٤) السابق (ص ١٢٠، ١٢١).

١ – ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث: « القطيعة الأبستمولوجية »:

وهي التحرر من المناهج التي اعتمدها في التعامل مع التراث، وهي القياس الفقهي، والنحوي والكلامي؛ لأنها – في رأي الجابري – تؤدي إلى التداخل بين الذات القارئة والموضوع المقروء، مما يؤدي إلى انخراط الذات في الموضوع وبالتالي تشويه الموضوع؛ لذا يجب القطيعة مع المناهج القديمة التي تؤدي إلى ذلك وهي القياس[١].

٢ – فصل المقروء عن القارئ « مشكلة الموضوعية »:

و في هذا الجانب يجب أن:

أ – نتجنب قراءة المعنى قبل قراءة اللفظ.

ب – استخلاص معنى النص من ذات النص.

جـ – التعامل مع النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات[٢].

والتعامل مع النص التراثي بهدف تحرير الذات من هيمنته؛ بإخضاعه لعملية تشريحية تحوله بالفعل إلى موضوع للذات ومادة للقراءة يتطلب ثلاث خطوات:

الأولى: المعالجة البنيوية: وأساسها التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية، بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة تستوعب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص.

والثانية: التحليل التاريخي: ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، للتعرف على ما يمكن أن يقوله، والمسكوت عنه لو قاله.

والثالثة: الطرح الأيديولوجي: بالكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي، أي الوظيفة السياسية والاجتماعية التي أداها، أو كان يطمح إلى أدائها[٣].

---

(١) انظر: نحن والتراث (ص ٢٠).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٠)، وقارن: نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص ٤٨، ٨٢ – ٨٤، ٢١٧) وما بعدها.

(٣) انظر : نحن والتراث (ص٢٣، ٢٤).

٣ - وصل المقروء بالقارئ « مشكلة الاستمرارية »:

من خلال ما في النص من علامات، مثل ما يختفي وراء سياق التفكير، ويتستر وراء مناورات التعبير[1].

والقواعد الأساسية التي يجب أن يستكمل من خلالها عملية القراءة من خلال هذا المنهج هي:

أ - **وحدة الإشكالية**: بمعنى منظومة العلاقات التي تنتجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة إلا في إطار عام يشملها.

ب - **تاريخية الفكر**: أي ارتباطه بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الذي أنتجه أو على الأقل تحرك فيه[2].

وعلى هذا، فإن قراءة النص بالقطيعة مع المناهج الإسلامية وخاصة القياس، وتجنب قراءة المعنى قبل قراءة اللفظ لاستخلاص معناه من النص بوصفه شبكة من مجموعة من العلاقات، مرورًا بالتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي له، وصولًا إلى تاريخيته بربطه بالواقع الذي أنتجه.

كل هذا الهدف منه القطيعة مع التراث بوصفه العقيدة والعلوم الإسلامية ومناهجها، من أجل الاستمرارية في توظيف الفلسفة الماركسية؛ لأنها ثقافة العصر وفلسفة العصر.

إذن، يهدف هذا الخطاب الحداثي إلى تنحية المفاهيم والمناهج الإسلامية عامة، ومنهج أصول الفقه بما فيها القياس خاصة، لمركسة الثقافة العربية، ومركسة الفكر، وهدم الثوابت الدينية بدعوى تاريخيتها وارتباطها بالمجال الواقعي والاجتماعي..إلخ، للوصول إلى عدمية ما بعد الحداثة في العالم العربي؛ حيث ينعدم المنهج، والثوابت، وبالتالي الدين والأخلاق، كما انعدم الإيمان عند المتطرفين من دعاة الحداثة العرب.

ويتضح من خلال تحليل منهج الجابري في ادعاءاته إلى حداثة عربية، أن منهجه يقوم على جانبين: تنظيري وتطبيقي:

الجانب التنظيري: يضع الإطار الفكري لكيفية استعمال المصطلح الوافد من

---

(١) انظر: السابق (ص ٢٣).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٩).

حيث هي مفهوم إنساني اجتماعي ينطبق على أي وضعية مماثلة، والماركسية من هذه المفاهيم الإنسانية التي تنطبق على المجتمعات الإنسانية ومنها العالم العربي، وهي تصلح لتفسير وضعيته الاجتماعية من فقر وظلم، ومن حيث هي مذهب فكري، تطبق على تفسير العقيدة الإسلامية، من حيث نشأتها ودور العامل الاقتصادي فيها، وتحليل الجانب العقلي في الإسلام من حيث دور المجال الاجتماعي في تشكيله.. إلخ.

الجانب التطبيقي: وهو يتمثل في الإنتاج الفكري لدى الجابري، والذي كرّسه من أجل تبيئة الماركسية في العالم العربي والإسلامي، على مستوى الفكر والممارسة من منظور حداثي ماركسي لم يترك مجالًا من مجالات العقيدة الإسلامية، ومناهج التفكير في العلوم الإسلامية إلا وانتقده محاولًا زعزعة جميع الثوابت العقائدية، والمنهجية في العقيدة والفكر الإسلامي؛ بهدف إفساح المجال للرؤى الحداثية الماركسية، كما يلاحظ من تحليل آرائه في الأبواب السابقة، وفيما يأتي من فصول بمشيئة اللّـه جلَّ وعلا.

فالمنهج الذي يقترحه لقراءة النصوص الدينية والتراثية ويدعو إلى دمجه في التراث – كما طبقه في مشروعه نقد العقل العربي – هو مذهب نيتشه الذي ينتمي إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي سبقت الإشارة إليها؛ حيث يقوم المذهب النيتشوي على أنه « لا يوجد نص بريء طاهر أصلي.. فالقراءة ليست هي البحث عن معنى النص، وإنما هي في الواقع استيراد معنى من الخارج وفرضه على النص، فالنص مع انفصال الدال عن المدلول أو التحامهما لا معنى له في حد ذاته وبالتالي لا يوجد معنى سوى ما تفرضه إرادة القوة.. »[1].

ولا شك في أن تبيئة مثل هذه المناهج التي لها ظروفها الثقافية وتجربتها الحضارية الخاصة، لا يصلح للتوظيف في ثقافات أخرى مغايرة؛ لأن النص الديني الإسلامي يختلف من حيث حفظه وثباته ونقائه، عن المقصود بالنصوص في الثقافة الغربية.

تعقيب:

إن دعوى الحداثة العربية التي يزعمها الخطاب الحداثي لدى الجابري، والتي تقوم على تجديد الفكر الماركسي في العالم العربي والإسلامي، على أساس منهجه

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (ص ٤٣، ٤٤).

في تبيئة الماركسية الذي قمت بتحليله في هذا المبحث، هذه الدعوى مرفوضة جملة ومضمونًا للأسباب الآتية:

أولًا: على المستوى العقائدي:

لقد وجد مفكرو الاتجاه الإسلامي في هذه الفلسفة الماركسية، نفيًا للدين، وإنكارًا لوجود الخالق؛ لأنها تأسست على الدارونية التي ترى أن الإنسان ليس إلا امتدادًا لهذا العالم الطبيعي، وأن الحياة الدينية تعود إلى عوامل طبيعية صرفة(١).

وموقف هذه الفلسفة من العقائد يقوم على نقدها من أجل إنكارها وتنحيتها؛ فإن نقد الدين شرط لكل نقد، والمسألة الدينية مسألة ضياع ديني، هي مسألة وضع وجودي للإنسان يضيع فيه وجوده، وتضيع نفسه في الحياة الدينية، وفي الحقيقة الدينية على السواء(٢).

ولهذا الموقف من العقائد؛ فإن الاتجاه الماركسي يخطط لترويج الإلحاد والسخرية بالقيم الدينية وبرجال الدين؛ كي يتسع الفراغ للأيديولوجيا التي تحتضنها، أيديولوجيا الجانب الحيواني فيه(٣)، فمظهرها في العقيدة هو إنكار الألوهية، وتتبع رجال الدين وإسقاط هيبتهم بكل صورة ممكنة في الإذاعة والتليفزيون وفي الندوات والمناقشات العامة(٤) وتفسير التاريخ بالعامل الاقتصادي وإنكار الروابط الأسرية(٥).

ثانيًا: على المستوى الثقافي:

حيث التقت الدارونية، مع الموقف من الكنيسة الغربية، مما أدى إلى ظهور الوضعية كرد فعل عنيف ومضاد للموقف الكنسي الذي جعل المعرفة شأنًا سماويًا

---

(١) انظر: د. محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته (ص ٢١٣ - ٢١٦)، الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

(٢) جان إيف كالفير: تفكير كارل ماركس (ص ٦٢)، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي (١٩٥٩م)، دار اليقظة العربية، دمشق.

(٣) انظر: د. محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه (ص ٤٢)، ط٢، (١٩٨٢م)، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٤) انظر: السابق (ص ٢٥٤).

(٥) انظر: د. عبد اللطيف العبد: رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين (ص ٢٠٩)، ط٢، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الهاني، القاهرة.

خالصًا لا مكان فيه للواقع، فجعلت النهضة الغربية الحديثة من الواقع المحسوس المصدر الوحيد للمعرفة، وتصاعد رد الفعل بالتيارات الوضعية إلى حد الزعم بأن الدين وضع بشري، وليس وضعًا إلهيًّا، وذلك عندما أنكرت الوحي كمصدر من مصادر المعرفة الحقيقية، واعتبرته ميتافيزيقا وخيالات[1].

لذا فإن محمد عمارة يؤكد من خلال تجربته بقوله: إن الماركسية كما يعلمها المبتدئون والمتعمقون، وأنا واحد من الذين درسوها وعاشوا تجربتها النظرية والعملية قبل ما يقرب من نصف قرن، هي فلسفة مادية ترى أن المادة مستكفية بذاتها مستغنية عن خالق يوجدها[2]، وهذا الإنكار للخالق هو الركيزة الأولى للماركسية[3].

وهي قدمت للمجال الثقافي نظرية البناء الفوقي والبناء التحتي والقاعدة المادية، فالمادة والواقع الاقتصادي هما مصدر كل ألوان الفكر الذي هو البناء الفوقي الذي تصنعه وتشكله المادة والواقع ليعود ثانية هذا الفكر ليؤثر في الواقع، في جدل مستمر صاعد من الواقع، وعائد للتأثير في الواقع[4]، فالمادة والواقع الاقتصادي هما القاعدة التي يتشكل فيها ويخرج منها، ويصدر عنها الفكر بكل ألوانه: المفاهيم والأحكام والنظريات والديانات[5].

ثالثًا: على المستوى الفكري: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من قضية تبيئة المفاهيم والمناهج الماركسية في الثقافة العربية:

وجدت هذه الطريقة التي يتبعها الاتجاه الحداثي العَلماني في العالم الإسلامي، رفضًا نهائيًّا من مفكري الاتجاه الإسلامي في المغرب والمشرق؛ ففي المغرب يهتم المفكر الإسلامي الدكتور طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري بنقد المشروع الفكري لـ « محمد عابد الجابري »[6]، وفيما يخص موقف طه عبد الرحمن من قضية « تبيئة المفاهيم الماركسية » **فإنه يذهب إلى أن:**

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ (ص ٩٤).

(٢) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي: مادة « مادي – مذهب »، القاهرة (١٩٧١م).

(٣) انظر: د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (ص ٣٤).

(٤) انظر: السابق (ص ٣٥). (٥) انظر: السابق (ص ٣٦).

(٦) انظر د. طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل (ص ٢٥)، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، دار الهادي، بيروت.

أ - المفاهيم التي استخدمها الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي، مفاهيم مقحمة في التراث، وانعكست عليه بما لا يوافق بنيته؛ لأن هذه الآليات وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها - سببًا في إخراجه التراث على صورة لا تحافظ على بنيته، إن لم تفصل بين أجزائه وعناصره فصلًا، وتقابل بينها مقابلة ضاربة بعضها ببعض[1].

ب - ولأنها منهجيات منقولة لا موصولة، بمعنى أنها لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع الذي تُنْزَل عليه؛ لأنها مستعارة من مجالات معرفية مغايرة لهذا المجال الذي تُسَلَّط عليه، من غير مراجعة صفاتها الإجرائية ومراعاة الخصوصيات المنطقية لهذا المجال[2].

جـ - لهذا فإن مشروع الجابري أتى من الثغرات في المنهج وفي المعلومات ما يرفع عن قراءاته في التراث القيمة العلمية المزعومة، ويشكك في استثمار مقرراتها في الدرس التراثي[3].

ولا شك أن هذا نقد منهجي يقوم على أساس اعتبار الفرق بين التجربة الغربية وانعكاساتها على مناهجها ومفاهيمها الوضعية، والتجربة الإسلامية التي مصدرها الوحي السماوي وأثره في الحركة العلمية التي تكونت من خلالها العلوم الإسلامية ومناهجها ومفاهيمها الخاصة بها.

- ومن مفكري المشرق الذين يرفضون التبيئة للمناهج الغربية في دراسة العلوم الإسلامية، الدكتور محمد عمارة، ويتحدد موقفه بالعناصر الآتية:

١ - أنه يعترض على استخدام فلسفة العلم الغربي، كما صاغتها المناهج المعرفية الغربية، والتأويل بمعناه الغربي: السيمياء والهرمينوطيقا، وتاريخية النصوص في تجديد العلوم الإسلامية وخاصة علم أصول الدين؛ وذلك لأن هذا الاستخدام وهذه الاستعارة يتجاهلان حقيقة الخصوصيات الحضارية، والثقافية في المعارف الإنسانية، والمنهجيات البحثية.

---

(١) انظر: السابق (ص ٢٦).

(٢) انظر: السابق (ص ٦٥، ٦٦).

(٣) انظر: السابق (ص ٢٥).

٢ – هذه التبيئة تتجاوز نطاق التفاعل الحضاري وهو مطلوب؛ لتدخل في نطاق «التبعية والتقليد»، وتتجاهل الفروق في الفكر بين ما هو خصوصية حضارية وثقافية، وما هو مشترك إنساني عام[١].

٣ – يجب الحذر من النهج الوضعي الذي يتعامل مع العلوم الإنسانية تعامله مع العلوم الطبيعية والتجريبية، فمناهج التعامل مع النص الأدبي ليست هي مناهج التعامل مع علوم الفلك والفيزياء، وكذلك الحال في مناهج التعامل مع النص الديني، ومع العلوم الإنسانية والاجتماعية[٢].

وعلى **التيارات الفكرية العربية المعاصرة** كي تكون فعلًا في خدمة الإنسان المسلم لبناء أمته الإسلامية – أن تعيد النظر فيما لديها وذلك على مستويات ثلاثة:

– **المستوى الأول**: مدى معرفتها بأصالة تراثها وعطائها الإسلامي، لا الاكتفاء بتكرار رؤوس الموضوعات، واجترار القصص والحكايات، بدون استيعاب معتمد على قدرات مناهج العصر لا استلابياته.

– **المستوى الثاني**: الابتعاد عن المجازفة بالشعارات التمذهبية التي تعني كل شيء ولا تعني أي شيء محدد، والأَوْلَى التَعَرُّف على عمق المذاهب المعاصرة لا مجرد التحلي بشعاراتها.

– **المستوى الثالث**: التعرف على واقع المجتمع العربي المعاصر من خلال ما يراه ويلمسه في القُرى والبوادي، وتكون أحاسيسه هي أحاسيس الملايين من عناصر الأمة[٣].

لهذا، فإن المجتمعات العربية ليست في حاجة إلى المزيد من تسويق المتاهات المستوردة من أي جهة كانت؛ بهدف تمزيقنا في المجاوز الدولية للمراهنات، التي سوف تؤول بنا في النهاية بعد تحفية الأقدام، وتجويع البطون وتعرية الأجساد إلى تعرية وفناء الذات؛ لذا علينا أن نثق في ذاتنا وأننا أمة ذات رسالة خالدة لإسعاد الإنسان لا على أرض الإسلام فحسب؛ بل في كل مكان، وعلى الأجيال الصاعدة

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٤٥، ١٤٦).

(٢) انظر: السابق (ص ١٥٣).

(٣) انظر: د. رشدي فكّار: في الماركسية والدين (ص٤٥، ٤٦) مكتبة المعارف، المغرب، الرباط (١٩٧٧م)، ومكتبة وهبة في مصر (١٩٧٧م).

أن تعي بهذه الرسالة، وأنها لم تخلق عبثًا، وأن ما لديها من خبرات مادية، ومن أصول للحضارات الإنسانية، ومن مواقع جغرافية، يجعلها لا تسمع لأيِّ صوتٍ خارج صوت ضميرها[1].

هذا عن تحليل دعوى الحداثة العربية، وموقف الفكر الإسلامي المعاصر منها، أما الطرح الإسلامي للعلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأُخرى، والإبداع المنهجي الحضاري، فهو محور المبحث القادم بمشيئة اللّـه ﷻ:

---

(١) انظر: السابق (ص ٤٤).

المَبْحَثُ الثَّانِي

تجديد الدور الحضاري للفلسفة الإسلامية في مشروع النهضة

« الدعوة إلى حداثة إسلامية »

نقصد بالتجديد الفلسفي: الرؤى التي تبحث في دور الفلسفة الإسلامية - بحقولها المتعددة - في المشروع الحضاري المعاصر من جهة، وتجديد الأُطر الفكرية لها عن طريق التجديد لتتواكب مع العصر ومشكلات المجتمع في إطار المشروعات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

وفي هذا المبحث دراسة تحليلية لفلسفة التجديد الفلسفي الإسلامي على المستوى النظري والتطبيقي، في ثلاثة مطالب:

أولها: مفهوم التجديد الفلسفي.

والثاني: دور فكرة « إسلامية المعرفة » في مشروع النهضة.

والثالث: فلسفة التجديد الحداثي الإسلامي من حيث:

- الفرق بين الحداثة الغربية والتجديد الإسلامي.
- فلسفة الإبداع الحضاري.
- فلسفة التفاعل الحضاري.

ثم التعقيب على ما جاء في الفصل من قضايا.

○ المطلب الأول:

مفهوم التجديد الفلسفي الإسلامي:

شغلت قضية « دور الفلسفة في المجتمع » مفكري دار العلوم منذ عدة عقود وارتبطت بتطور الدرس الفلسفي فيها، من الدراسة على طريقة الحواشي والمتون على الطريقة الأزهرية القديمة[1]، ....

(١) انظر: الإمام محمد عبده: (المعلمون والمربون ومدرسة دار العلوم) الأعمال الكاملة: (٣/ ١٢١)،=

إلى الدرس الفلسفي الأكاديمي سنة (١٩٤٦م)[١]، وتعددت الدراسات التي تربط بين الفلسفة والمجتمع فمنها:

تلك الدراسات التي ترتبط بقضايا الأخلاق الاجتماعية والفردية؛ مثل: المسؤولية الاجتماعية، والحرية، والعدل، والتكافل الاجتماعي[٢]، ومنها تلك التي اهتمت بدراسة فلسفة الظواهر الاجتماعية[٣]، ومنها التي تهتم بتحديد دورها في المجتمع الإسلامي[٤].

وارتفع الاهتمام بدور الفلسفة في الحياة الاجتماعية، من مجرد فلسفة الظواهر الاجتماعية، وتحديد الدور الاجتماعي للفلسفة، إلى جَعْل النهضة الحضارية وقضاياها من صميم اهتمامات الفكر الفلسفي المعاصر من خلال ربط الفكر الفلسفي بأحوال العالم الإسلامي الماضية والحاضرة[٥]، وإبراز دور رواد النهضة الفكرية المعاصرة[٦] والموقف من المذاهب الفكرية الهدامة للأديان. والاهتمام بالجانب الروحي[٧] في الإسلام ضدًّا على موجة المادية والإلحاد.

وهذا يؤكد على أن الفكر الفلسفي في حقيقته، استجابة لمطالب اجتماعية بقصد إعادة ما اختل من توازن الأمة؛ حيث يذهب كل فريق فيها نحو غاية معينة، فالفلسفة الحكيمة عماد الفكر، وهي تقوم بدور النقد لمسار أي أمة من الأمم، من جهة العادات والتقاليد والقيم، ثم تقوم بدور التحليل؛ كي تصف الدواء وتقضي على

= وما بعدها، (مرجع سابق).

(١) انظر: د. حامد طاهر: دار العلوم رائعة علي مبارك (ص ٤١)، دار النصر، القاهرة، د.ت.

(٢) انظر: د. علي عبد الواحد وافي: مشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء الدين، (ص ٢٠) وما بعدها، وله: الأسرة والمجتمع، والمساواة في الإسلام، وفي الإسلام والاجتماع، وجميعها يصدر عن دار نهضة مصر، القاهرة.

(٣) انظر: د. محمد مهدي علّام: فلسفة العقوبة (ص ٥) وما بعدها، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت، وله: فلسفة الكذب (ص ١٥) وما بعدها، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

(٤) انظر: أ. عبد المجيد اللبان: الفلسفة والمجتمع الإسلامي (ص ١٢) وما بعدها، ط١، (١٩٥٠م)، القاهرة.

(٥) انظر: د. محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده (ص ٥) وما بعدها.

(٦) انظر: د. محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني (ص ٥) وما بعدها، وعبد الحميد بن باديس (ص ٧) وما بعدها.

(٧) انظر: د. محمد كمال جعفر: في الدين المقارن (ص ٤٢) وما بعدها، وله: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا (ص ٨) وما بعدها.

الداء[١].

لهذا تبلور التأكيد على أن الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الحديث يتكون من « مجموعة النظريات والأفكار الإصلاحية، التي نادى بها زعماء الإصلاح، وعدد من الكتَّاب، وأساتذة الجامعات في المجتمع الإسلامي، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى الآن، وذلك للنهوض بالعالم الإسلامي، وتمكينه من مواصلة التقدم نحو أهدافه الكبرى التي فقد الطريق إليها منذ زمن طويل »[٢].

ومن الإطار الفكري الإسلامي ينطلق محمد عمارة في دعوته إلى « فلسفة إسلامية معاصرة »، وذلك بتجديد دور الفلسفة في القضايا الفكرية المستجدة، وفي ظل المتغيرات الدولية والحضارية المعاصرة، ويمكن تحليل دعوته إلى العناصر الآتية:

يربط محمد عمارة بين الفلسفة والعصر من حيث إحياء دورها في علاج المشكلات المعاصرة على أساس الفرق بين وحدة الحقيقة وثباتها، ونسبية ما يدركه العقل منها، « الأمر الذي يجعل لكل عصر من العصور مدخلًا في مستوى الإدراك لهذه الحقيقة.. كما أن لكل عصر مشكلاته التي تستدعي ترتيب الأولويات.. والمشكلات الفكرية الملحة والمطروحة على عقل المعاصرين.. الأمر الذي يجعل للفلسفة علاقة بالعصر »[٣].

والواقع الفكري على المستوى الداخلي والعَالَمي يجعل من وجود فلسفة إسلامية معاصرة ضرورة نهوضية؛ حيث:

أ – سقوط الماركسية أدى إلى عودة التئام الشقاق بين الماركسية والليبرالية، فتكتل الجانب الشمولي مع الليبرالي لممارسة السيطرة الأيديولوجية على أيديولوجيات الغير.

ب – وفي العالم الإسلامي نجح الضغط الثقافي بالغزو الفكري والتغريب في شق وحدة عقل الأمة إلى سلفية تغريبية وسلفية نصوصية، وعجزها عن إنهاض الأمة من التخلف الذي أنشب أظفاره فيها.

جـ – كان لغربة المؤسسات الفكرية الموروثة، وغربة الفكر الفلسفي في حياتنا

(١) انظر: د. عبد اللطيف العبد: الفكر الفلسفي في ضوء الإسلام (ص٥، ٦).

(٢) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث (ص٢٠ – ٣٦).

(٣) د. محمد عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ٢٠٦).

العقلية أثره في نجاح التغريب والجمود، مما أدى إلى مأزق فلسفي[١].

وغياب الفلسفة الإسلامية عن واقع الحياة الفكرية والاجتماعية، أصبح مشكلة أدت إلى التساؤل: أين الفلسفة الإسلامية من ذلك كله؟

« اقتصرت على الجامعات، وانزوت في التخصصات الدقيقة، وأصبحت عِلمًا من العلوم بعد أن كانت منهجًا للإصلاح وروحًا للنهضة، والسبب.. « الترويض » الغربي، الخطير لذلك العنصر المهم من عناصر قوة المسلمين، وفي استجابة المسلمين لهذا « الترويض » الذي حوَّل الفلسفة الإسلامية إلى معمل أبحاث شديد التعقيم، شديد البعد عن مشكلات المجتمع الإسلامي »[٢].

ويبدو أن السؤال عن الدور الاجتماعي والفكري الغائب للفلسفة الإسلامية في الواقع الإسلامي أصبح موضع اتفاق، فالدكتور عمارة يصف هذا المأزق بالقصور في الفكر الفلسفي المعاصر الذي جعل الحياة العقلية تقف عند « مدرس الفلسفة » و« دارس الفلسفة »، دون أن يتبلور لدينا فلسفة إسلامية معاصرة لها فلاسفتها ومدارسها وتياراتها... تستجيب لمشكلات العقل المسلم المعاصرة، وتعينه على تفسير واقعه وتغييره[٣].

لهذا فإن فلسفة التجديد الفلسفي لدى محمد عمارة تهدف إلى:

أ - استبدال منابعنا الفكرية الجوهرية والنقية - وفي مقدمتها القرآن والسنة - بمتون عصر التراجع الحضاري.

ب - استبدال التفاعل الحضاري الخلَّاق بالتبعية والتقليد للآخرين.

جـ - الإحياء والتجديد في الفلسفة الإسلامية لبلورة الفكر القادر على أن يكوِّن الهوية الفكرية التي تحقق للأمة رباط الانتماء إلى مشروع حضاري يكون دليل عمل للنهضة التي تعيد هذه الأمة إلى موقع الشهود الحضاري من جديد[٤].

وينطلق محمد عمارة في مشروعه « نحو فلسفة إسلامية معاصرة » من حقيقة

---

(١) انظر: السابق (ص ١١١، ١١٢).

(٢) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث (ص ٢٥).

(٣) د. عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ٢١١، ٢١٢).

(٤) انظر، السابق (ص ٢٠٩).

مؤداها: أنه في حضارة جعل اللّـه التجديد لديها سنةً وقانونًا، لا يمكن لأهلها دوام البقاء على التقليد في فلسفتها[١]، وعلى هذا فإنه من الواجب القيام بنهضة فلسفية كجزء من فريضة النهضة الفكرية العامة تستعين بالتجديد والإبداع على صياغة فلسفة إسلامية معاصرة لتكوِّن الفكرية التي ينظرون بها النظرة الإسلامية للكون، ويفسرون بها واقع الحياة وتطويره وتغييره بمعايير الإسلام[٢].

وهذا يستدعي **تخطيطًا وتنفيذًا**، من أهم معالمه:

١ – الالتزام بالحقيقة القائلة: إن المسلمين أمة متميزة حضاريًّا، لتميز شريعة الإسلام عن غيرها، والعلاقة مع الآخر الحضاري هي علاقة تفاعل من موقع المستقل الراشد، فتبرأ من غلو الانغلاق أو المحاكاة والتقليد[٣].

٢ – اعتماد سبيل التجديد والإحياء والتنقية لموروثنا الفلسفي وتراث الفلاسفة الإسلاميين وفق معايير العقيدة الإسلامية المستمدة من القرآن والسنة.. وبعقل معاصر مستنير وفي ضوء مشكلات العصر وتحدياته وقضاياه[٤].

٣ – أن تمثل هذه الفلسفة عقيدة الأمة، وتوجهها لتفسير واقعها وتطويره وتغييره بالاتساق مع معايير الإسلام.

٤ – أن يكون التوحيد الإسلامي والوسطية الجامعة هي الروح التي تعصم الفلسفة الإسلامية من الانشطار الذي وقعت فيه الحضارة الغربية، بين مادية ومثالية، ودين ودولة، ودنيا وآخرة[٥].

وهذه المعالم للمشروع إذا أغناها الحوار والعمل التطبيقي، تكون صالحة لعبور المأزق الفلسفي الذي تعيشه الأمة، ويقودها من مرحلة تأسيس فلسفة إسلامية معاصرة تتأسس على العقيدة، وتستعين بالعقلانية الإسلامية، لتكون بمثابة فكرية هذه الأمة تصطبغ بها نظرة المسلم للكون، وتكون من قسمات المشروع الحضاري، وأداة من أدوات التغيير للواقع البائس الذي يحياه المسلمون[٦].

هذه هي معالم النظرية التي يدعو محمد عمارة من خلالها إلى « فلسفة إسلامية

(١، ٢) انظر: د. عمارة: السابق (ص ٢١٩).
(٣، ٤) انظر: السابق (٢١٢).
(٥) انظر: السابق (ص ٢١٣).
(٦) انظر: السابق (ص ٢١٦).

معاصرة » ولكن هل توقف عند هذا الجانب التنظيري؟ إن محمد عمارة في تطبيقاته الفكرية التي أبدع فيها من خلال مشروعه الفكري، كما يلاحظ من خلال الصفحات السابقة، وكما سيأتي بمشيئة اللّـه - يُعَد من كبار المفكرين الذين قاموا بالتطبيق التجديدي للفكر الفلسفي الإسلامي، وفي الصفحات القادمة - بمشيئة اللّـه - تحليلٌ لآرائه في إسلامية المعرفة، والتجديد الحداثي الإبداعي.

○ **المطلب الثاني:**

دور فكرة « إسلامية المعرفة » في مشروع النهضة:

في مواجهة الجهود العلمانية الساعية إلى تبيئة الأفكار والمفاهيم والمناهج الوضعية الغربية في دراسة وتحليل العلوم الإسلامية، وفي معالجة مشكلات المجتمع الإسلامي في الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية، - لمواجهة ذلك - قام مفكرو الاتجاه الإسلامي بالرد والدحض، والطرح للنظرية الإسلامية في العلاقة بين العلوم - بكافة أنواعها - والإسلام، وهذه الدراسات تتوزع اهتماماتها إلى:

التنظير لهذه القضية « إسلامية المعرفة » على مستوى الفكرة والموضوع[١]، وتجديد الأُطر والأهداف لكيفية توجيه العلوم نحو الإسلام[٢]، ومنها تلك التي تهتم بدراسة الدوافع الذاتية (الفطرية والروحية والعقلية)، والدوافع الخارجية (الكونية والقرآنية والثقافية) لعملية المعرفة في التصور الإسلامي[٣].

ومن هذه الدراسات - كذلك - تلك التي تسعى إلى صياغة نظرية العلم الإسلامية من كل جوانبها المعرفية والمنهجية والقيمية والاجتماعية وغيرها، لربط هذا كله بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة في عصرنا بين سائر الفاعليات الإنسانية لتكون إحدى مقومات الصحوة الإسلامية المنشودة[٤].

---

(١) انظر: د. طه جابر العلواني: إسلامية المعرفة فكرة ومشروعًا (ص ١١٠) وما بعدها، ضمن: مناهج التجديد، مجموعة أبحاث حوارية، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الفكر، دمشق.

(٢) انظر: د. محمد عبد الستار نصار: كيف نوجه العلوم نحو الإسلام؟ (الإطار والهدف)، (ص ٩٥)، ضمن أبحاث: حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد العاشر (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

(٣) انظر: د. أحمد عبد الحميد الشاعر: المعرفة في التصور الإسلامي، الدوافع الذاتية والخارجية (ص ١٣١)، ضمن أبحاث: حولية (المرجع السابق).

(٤) د. أحمد فؤاد باشا: نظرية العلم الإسلامية بأي معنى؟، (ص١)، ضمن أبحاث: مؤتمر (مناهج العلوم =

وتحتل هذه القضية لدى المدرسة الفكرية - بكلية دار العلوم بالقاهرة - مكانة مهمة؛ حيث تهتم هذه المدرسة في توجهاتها بمناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي على مستوى صياغة منهج إسلامي للعلوم الإنسانية (النفس، الاجتماع، السياسة)[١]، وعلى مستوى فلسفة العلم عمومًا، من حيث بيان التمايز بين فلسفة العلم في التصور الإسلامي، وفلسفته في التصور الغربي[٢]، ومن حيث القطيعة والتكامل بين الفلسفة والعلم على ضوء تطورات العلم والفكر في الوقت الحاضر[٣].

ويعد محمد عمارة من مفكري مدرسة دار العلوم الفكرية؛ حيث تحتل قضية « إسلامية المعرفة » في مشروعه الفكري مكانة متميزة، وهو يعرِّف إسلامية المعرفة بأنها: الإيمان بوجود علاقة ما بين المعارف والعلوم التي يكتسبها الإنسان، وبين الإسلام الذي يتدين به هذا الإنسان الذي يكتسب هذه المعارف ويحصِّل هذه العلوم، وذلك انطلاقًا من تأثيرات عقائد الدين وأحكام شريعته، ومعايير التدين به على العادات والتقاليد والأعراف والمواريث والآداب والفنون التي صاغت وتصوغ النموذج الثقافي لهذا الإنسان الذي يخوض ميادين البحث والاكتساب للمعارف والعلوم[٤].

وهذا التعريف ينطلق من دور العقيدة في عملية المعرفة والإبداع، ومن ثم كيفية استخدام هذه المعارف؛ لأن التأصيل الإسلامي للمعرفة يعني: « العلاقة القائمة بين الدين الإسلامي - عندما يتدين به الإنسان - وبين المعارف والعلوم التي يبدعها هذا

= وفلسفتها من منظور إسلامي)، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ربيع الآخر (١٤٢٨هـ/ إبريل ٢٠٠٧م)، وانظر له: أساسيات العلوم المعاصرة في التراث الإسلامي دراسات تأصيلية (ص ١٣) وما بعدها، ط (٢٠٠٧م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(١) انظر: د. مصطفى حلمي: مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، (ص٣٥) وما بعدها (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، دار الدعوة، الإسكندرية.

- وله: نحو صياغة منهج إسلامي للعلوم الإنسانية، (ص ٨٤)، ضمن أبحاث: مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي (مرجع سابق).

(٢) انظر: د. محمد السيد الجليند: فلسفة العلم بين التصور الإسلامي والفلسفة الغربية (ص ٥٢)، ضمن أبحاث: « مناهج العلوم وفلسفتها.. ».

(٣) انظر: د. محمد عبد اللّـه الشرقاوي: الفلسفة والعلم من القطيعة إلى التكامل نظرة على تطور العلم والفكر في الوقت الحاضر (ص ١٢)، ضمن أبحاث « مناهج العلوم وفلسفتها.. ».

(٤) انظر: د. محمد عمارة: إسلامية المعرفة (ص ٩).

الإنسان... والعقيدة تمثل « المنظار » الذي يرى المعتقد بها الكون والاجتماع من خلال عدساته »[١].

وتقوم فكرة إسلامية المعرفة على أساس أن العلوم والمعارف - حسب موضوعاتها - تتميز إلى ثلاثة أنواع:

أ - **العلوم الشرعية**: مثل: علوم العقيدة والقرآن، وأصول الفقه، والحديث... إلخ.

ب - **العلوم الإنسانية والاجتماعية**: مثل: الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والنفس، والفلسفة، والآداب، والفنون.. إلخ.

جـ - **العلوم الطبيعية - الدقيقة والمحايدة** - من مثل: علوم الفيزياء، والكيمياء، والفلك، وطبقات الأرض، والهندسة[٢].

والعلاقة بين الدين والعلوم الشرعية دقيقة وشاملة ومحكومة بثوابته وأحكامه وقواعده ومبادئه[٣]، ومعارف العلوم الإنسانية ترتبط بالدين من حيث معايير الحلال والحرام وتتأثر خبراتها وتجاربها بعقائد الدين ومبادئه وقواعده وأحكامه وفلسفة تشريعه، ومن ثم فإن نسبة الأسلمة فيها ترتبط بهذا الجانب[٤].

وفيما يخص العلوم الطبيعية التي معارفها وقوانينها وحقائقها موضوعية؛ فلا أسلمة فيها، وإنما ترد الأسلمة في توظيف الحقائق والقوانين الموضوعية، والتدين على المستوى الفردي والاجتماعي يضبط توظيف هذه الحقائق بأخلاقياته وقيمه لتحقيق مقاصده الشرعية، بينما الانفلات من الدين قد يوظفها فيما يخالف أحكام هذا الدين[٥].

وفي هذه الرؤى الرد، والطرح للموقف الإسلامي من المحاولات التي تسعى إلى تبيئة المفاهيم والمناهج والأفكار الحداثية الماركسية في الثقافة الإسلامية، ومشروع النهضة كما سبق بيانه في المبحث السابق.

ورغم تفرقة مشروع إسلامية المعرفة بين أنواع العلوم على النحو السابق، في توزيعها إلى علوم شرعية، واجتماعية، وطبيعية، إلا أن الاتجاه العَلماني الماركسي والليبرالي يرفض هذه الفكرة؛ بل يدعو إلى مركسة الإسلام عقيدةً وفكرًا ومجتمعًا. فهم لا ينكرون وجود فلسفة مادية لها مناهجها وعقائدها، وينكرون علاقة

---

(١) انظر: السابق (ص ١١٧).

(٢-٤) انظر: السابق (ص ٦).

(٥) انظر: السابق، (ص ٨).

الإيمان والنزعة الإيمانية الإسلامية بالفلسفة، على النحو الذي يثمر معرفة فلسفية إسلامية مؤمنة[١].

وإسلامية المعرفة بوصفها مهمة ثقافية ورسالة فكرية، ومنهج متميز في مناهج المعرفة الإنسانية ليست جديدة جدة هذا الشعار الذي يُعَبّر به عنها الآن، فقد عرفتها الحضارة الإسلامية، كبديل إسلامي للمعرفة المادية والحسية لدى الدهريين والمشركين الذين لم يروا للمعرفة مصدرًا آخر سوى الواقع المحسوس[٢].

لهذا، فإن محمد عمارة يعمل على استخلاص منهج كامل، مدعم بالشواهد لإسلامية المعرفة من القرآن الكريم من حيث بيانه لمصادر المعرفة، وتوجيهه لوسائل الإدراك الإنساني[٣]، ومنهجه الحضاري الذي بين القواعد الحضارية لقيام الحضارات، والأسباب المؤدية لسقوطها[٤]، ومناهج الاستدلال على العقيدة[٥]، وبيانه للمنهج الإسلامي في علاقة الإنسان فردًا ومجتمعًا بالثروات والأموال[٦].

والقول بـ « إسلامية المعرفة » لا ينفي النسبية عن المعارف الإنسانية، ولكنه ينبه ويكشف ويوضح العلاقة بين المعرفة الإنسانية النسبية والمرجعية الدينية المطلقة والمحيطة والكلية[٧]؛ لهذا فإنها لا تعني محاولة إلباس الصفة الدينية للعلوم المعاصرة والمعارف الحديثة، للهيمنة عليها ووضعها تحت العباءة الدينية، وتحويلها إلى جزء من مركب السلطة المعرفية للعلماء والفقهاء[٨]. ولكنها عملية اجتهادية فيما يتعلق بالتراث الإسلامي ومصادره، وعملية إبداعية في تعاملها مع العلوم الاجتماعية والإنسانية[٩]، وعملية انضباط أخلاقي مع قيم الدين ومقاصده في العلوم الطبيعية[١٠].

---

(١) انظر: السابق (ص ٩، ١٠). (٢) انظر: السابق (ص ٥٣).

(٣) انظر: المبحث الثاني، من الفصل الثاني، الباب الأول من هذا البحث.

(٤) انظر: إسلامية المعرفة (ص ٧٦).

(٥) انظر: السابق (ص ٧٠)، وانظر: د. السيد رزق الحجر: مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي، (ص ٧١) وما بعدها، دار الثقافة العربية، القاهرة (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

(٦) انظر: إسلامية المعرفة، (ص ١١). (٧) انظر: السابق، (ص ١٧).

(٨) انظر: د. طه جابر العلواني: إسلامية المعرفة فكرةً ومشروعًا، (ص ٥) وما بعدها.

(٩) انظر: السابق، (ص ١٤٧).

(١٠) انظر: إسلامية المعرفة، (ص ٨).

وعلى هذا، فإن علاقة « إسلامية المعرفة » بالنهوض الحضاري تتضح في تفرقة هذا المنهج بين المشروعات الفكرية النهضوية القائمة على أساس تغريبي، وتلك التي تقوم على أسس إسلامية، لا تنكر الحضارات الأُخرى وتعاديها، وإنما تتفاعل معها في ضوء المفهوم الإسلامي لـ « إسلامية المعرفة » وضوابطها.

لذا؛ فإن «إسلامية المعرفة» ليست مجرد قضية ثقافية خاصة بدوائر المثقفين والمفكرين؛ بل هي جزء من مشروع حضاري لأمة تريد أن تنهض في مواجهة تحديات شرسة، وقضية دين أمر اللّـه بالدعوة إليه، وقضية حضارة صاغ أسلافنا العظام علومها ومعارفها بهذا المنهاج[1].

ولكن ما هو انعكاس فلسفة « إسلامية المعرفة » على الفكر التجديدي الحداثي الإسلامي لدى محمد عمارة؟

هذا ما نقوم بتحليله - بمشيئة اللّـه - في المطلب القادم:

○ المطلب الثالث:

فلسفة التجديد الحداثي الإسلامي:

ليس معنى نقد الحداثة الغربية ودعاتها في الفكر العربي المعاصر - الرفض المطلق للحداثة والإبداع الإنساني؛ بل المرفوض هو استيراد المناهج الغربية الوضعية وتبيئتها في الثقافة الإسلامية، ودراسة النص الديني الإسلامي وعلومه؛ لأن لذلك مناهجه الخاصة به، والمنبثقة عنه.

والثقافة العربية الإسلامية وحضارتها لها مفهومها المتميز للحداثة، والذي ينطلق من التجربة الحضارية الإسلامية، المؤسسة على القرآن الكريم؛ لذا فإن لها مفهومها المتميز للحداثة، والنقي من شوائب التجربة الحضارية الغربية في صراعها بين الدين والعلوم.

ففي المعجم الوسيط نجد أن: حَدَثَ الشيءُ حُدُوثًا وحَدَاثة: نقيض قَدُم، وأَحْدَثَ الشيء: ابتدعه وأوجده، وفي التنزيل العزيز: ﴿ لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ [الطلاق: ١]

(١) انظر: د.عمارة: إسلامية المعرفة (ص ١١٥).

والأُحدوثة: ما يُتَحَدَّثُ به، والحادِث: ضد القديم، والحَدَاثَةُ: سن الشباب، ويقال أخذ الأمر بحَداثَتِه: بأوله وابتدائه، والحَديث: الجديد، والمُحْدَث: ما لم يكن معروفًا لا في كتاب ولا سنة ولا إجماع، والمُحْدث: المُجَدد في العلم والفن[١].

ومن خلال هذه المعاني يتضح أن من دلالات الحداثة في الثقافة العربية: الابتداع والإيجاد لشيء يتحدث عنه الناس من جدّته، وكذلك تدل على التجديد بمعنى الاستحداث، وليس على مجرد تجديد القديم. وفي قوله تعالى: ﴿مَايَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، أي: مُوجد، وجديد[٢].

وكذلك فإن: « **الحداثة** » معناها: الإحداث: وهو أن تفعل شيئًا، والاستحداث: وهو أن تطلب الحديث من نفسك، فكل من يدَّعي الحداثة وليس في فكره جديد يأتي به من عنده، ولا في سلوكه فعل على وفق هذا الجديد، فليس هو صاحب حداثة، بل هو على الحقيقة صاحب تقليد، فحقيقة الحداثة إذن هي الإحداث المستحدث، أي الفعل المُبْدِع[٣].

وعلى هذا، فالحداثة الفلسفية هي: السلوك الفلسفي الذي يوصل صاحبه إلى الفعل المبدع[٤].

والحداثة بالمعنى السابق هي لدى محمد عمارة: « التجديد »؛ حيث يستخدم هذا المفهوم ضدًّا على المفهوم الغربي للحداثة. فالتجديد: هو عملية التحديث المشروعة إسلاميًّا، أي تلك التي لا تتنافى مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، ولا تنطلق من الفلسفة الوضعية الغربية.

هذا ويمكن تحليل آراء محمد عمارة في فلسفة التجديد الحداثي الإسلامي إلى المحاور الآتية:

- الفرق بين الحداثة الغربية والتجديد الإسلامي.
- فلسفة الإبداع الحضاري.

---

(١) المعجم الوسيط (ص ١٥٩، ١٦٠).

(٢) انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع (١/ ٢٧٤).

(٣) انظر: د. طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل (ص ٤٠).

(٤) انظر: السابق (ص ٤٠).

- فلسفة التفاعل الحضاري.

أولًا: الفرق بين الحداثة الغربية والتجديد الإسلامي:

في مشروعه الفكري اهتم محمد عمارة ببيان الفرق بين الحداثة الغربية والتجديد الإسلامي، واتخذ ذلك عدة مستويات:

من حيث الارتباط بالدين، فالحداثة الغربية هي ثقافة التنوير الأوربي الوضعي العَلماني، والتي أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الغربي اللاهوتي، وأسست معالمها على الفلسفة الإغريقية، والقانون الروماني، والعقل والعلم والفلسفة والتجربة، بدلًا من اللّـه والدين واللاهوت، وأحلت الدين الطبيعي محل الدين الإلهي[١]، والإنسان الطبيعي محل الإنساني الرباني[٢].

أما التجديد الإسلامي فهو اتصال دائم بالأصول الدينية من قرآن وسنة، وتطوره يكون من داخلها، والتجديد فيه تطور من داخل النسـق، يميز بين الثوابت والمتغيرات في الموروث، فيفتح الباب للتطور مع الاحتفاظ بالمعالم والسمات، التي أعطت وتعطي النسق الحضاري خصوصيته المميزة له عن الأنساق الحضارية الأخرى[٣].

إذن معيار التفرقة الأساسي هو الارتباط بالدين، فإذا كانت الحداثة الغربية مرت بأطوار جعلتها تنقطع عن الدين وتعتمد المنهج الوضعي التجريبي، فإن التجديد الإسلامي نقي من هذا التلوث، فهو تجديد يلتمس مشروعيته من الدين، ويعمل من أجل الدين.

يرتبط بالجانب السابق، مدى دور العقل الإنساني في النص الديني، ففي استخدام الحداثة الغربية للمصطلحات الدينية، تفرغها من محتواها الديني، إما بالتأويل الحر لكل النصوص، وإما بجعل التاريخية أداة لتجاوز الدين وأحكامه، عند من يرى التطور التاريخي والتغيرات الواقعية قد نسخت هذا الدين[٤].

أما التجديد الإسلامي، فهو ينطلق من الوحي الإلهي الذي يمثل الصانع الأول

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٨٥).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٠٣).

(٣) انظر: د.، محمد عمارة: النموذج الثقافي (ص ٤٨)، (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٤) انظر: محمد عمارة : في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٠٢).

لوجودنا الحضاري والفكري[١]، والعلاقة بين التجديد والنصوص الدينية هي علاقة الفرع بالأصل؛ لأنه لما كانت نصوص الدين مكتملة بتمام الوحي فهي نصوص متناهية، بينما وقائع الحياة وواقعها، رحمٌ ولود بالجديد لا تعرف التناهي والحدود، فهنا يتمثل التجديد في صورة الفروع التي تحمل المقاصد الدينية وأصوله ومزاجه العقدي والحضاري، فهو يستمد شرعيته من الثوابت، ودون قطع صلات الواقع الجديد بالنصوص الثابتة، وإلا فهو نسخ للثوابت[٢].

من حيث دوافع البحث عن فلسفة التقدم: ففي الحضارة الغربية ظهر مفهوم التقدم كثمرة لثورة الوضعية العلمانية على اللاهوت الكنسي للمسيحية الغربية، وكنقض وتجاوز للثابت الذي فرضه هذا اللاهوت على المتغيرات الدنيوية.

أما التقدم والتجديد بميادينهما في الإسلام وحضارته، فهما سنة وقانون من سنن اللّـه وقوانينه في الأكوان والمجتمعات، لا تناقُضَ بينها وبين اكتمال الدين وثبات أصله[٣].

وفي هذا الفارق لا تقتصر دوافع البحث عن التقدم على مجرد الثورة على الكنيسة - رغم أنه دافع أساسي - بل تعود كذلك إلى النزعة الإمبريالية في الغرب، تلك التي تنظر إلى المجتمعات غير الأوربية، على أنها متوحشة وبربرية، وكذلك الرغبة في السيطرة والتوسع والاستغلال، تلك النزعات التي كانت الموجِّهة للرحلات الاستكشافية، والحملات الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي.

وما دامت الحداثة الغربية في جانبها الفكري بهذا الحجم من الخطورة في موقفها من الدين والأخلاق، خاصة في مرحلتها الأخيرة: عدمية ما بعد الحداثة؛ فإن التساؤل هو:

كيف تحقق التقدم العلمي التكنولوجي في مجال العلوم التطبيقية والتقنية في مجمل العلوم الدقيقة التي قام عليها التقدم الصناعي في كافة المجالات؟

لا بد من أن هذا يرجع إلى دور الإبداع والتحديث بما ينطوي عليه من تقديس

---

(١) انظر: محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي الحديث (ص ٣٠).

(٢) انظر: السابق (ص ٣٠).

(٣) انظر: محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (ص ١٧١).

للعلم، ودافعية للإبداع، وقبل كل ذلك تربية علمية.

وهل يخلو الإسلام من أصول التربية العلمية، وتكوين الدافعية للإبداع، وتقديس العلم؟

لا شك أن القرآن منهج حياة، ويحتوي على أُصول التربية بكافة نواحيها: العقائدية، والعلمية، والاجتماعية، والسلوكية، والإدراكية .. إلخ.

وفيما يخص التربية العلمية، فإن تكوين الدافعية للإبداع، وفَرْض طلب العلم النافع هو من أسس التربية العلمية، وفي المحورين القادمين محاولة لتحليل فلسفة العلاقة بين الإسلام والحداثة والإبداع:

ثانيًا: فلسفة الإبداع الحضاري:

تطورت الدلالات المرتبطة بـ « لفظ » البدعة في الفكر الإسلامي وحدث خلط بين « البدعة » في الدين بالإضافة إليه، والبدعة في أمور الدنيا، أي: إبداع وإحداث شيء جديد في متطلبات الحياة التقنية سواءً كانت حاجية أم تحسينية بتعبير الشاطبي، وهذا الخلط يتجاهل الفروق الجوهرية بين البدع الدينية والبدع الدنيوية.

وللدور الحضاري لعملية الإبداع العلمي، فإني في هذا المحور أقوم بتحليل مفهومه في اللغة، وفي القرآن والسنة، ثم بيان الأبعاد الحضارية له.

فالبِدْع في اللُّغة: الإنشاء على غير مثال سابق، فهو بديع وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧، الأنعام: ١٠١][١].

والبِدْع: الأمر الذي يفعل أولًا، يقال ما كان فلان بدعًا في هذا الأمر، وفي التنزيل: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]، وأبدع: أتى بالبديع، وأتى بالبدعة[٢].

والإبداع عند بعض الفلاسفة: إبداع الشيء من العدم، فهو أخص من الخلق[٣].

والابتداعية: نزعة في جميع فروع الفن تُعرف بالعودة إلى الطبيعة، وإيثار الحس والعاطفة على العقل والمنطق، وتتميز بالخروج على أساليب القدماء باستحداث أساليب جديدة[٤].

---

(١) انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع (١/ ١٢١).

(٢) المعجم الوسيط (ص ٤٣) وما بعدها. (٣،٤) السابق (ص ٤٤).

وفي علم النفس الحديث: **الإبداع** هو: « العمليات العقلية، والمزاجية، والدافعية الاجتماعية، التي تؤدي إلى الحلول والأفكار، والتصورات، والأشكال الفنية، والنظريات أو المنتجات التي تكون فريدة »[١].

وهو عملية تقترن بالسعي والحاجة إلى إيجاد الحلول للمشكلات وعلى هذا، فإن « كل سعي إنساني سواء أكان عمليًا أم فنيًا، أم علميًا، من حيث هو سعي للنشاط ومحاولة للتغلب على ما يعترضه من عقبات - خبرة تنطوي على كشف وإبداع »[٢].

وفي الفكر المعاصر ينطلق الخطاب الإسلامي النهضوي في التفرقة بين البدعة التي هي الزيادة في الدين أو النقص منه، والإبداع في أمور الدنيا بما لا يتصادم مع مقاصد الدين، فالأولى: هي المحرمة والمذمومة، والثانية: هي المحمودة والمأمور بها، ففي قول رسول اللّـه ﷺ: « **إن أصدق الحديث كتاب اللّـه، وأحسن الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار** »[٣].

وقد وجد في الفكر المعاصر - كما يذهب محمد عمارة - **مفهومان لهذا الحديث**:

أولهما: الظن بتحريم الإسلام لكل إبداع، ولجميع المحدثات والمستجدات، دونما تمييز بين: إبداع يناقض ويخالف الكتاب والسنة، وإبداع لا يناقضهما ويخالفهما.

والثاني: التمييز بين الإبداع في الدين الذي يزيد عليه ويخالفه، والإبداع في أمور الدنيا في إطار فلسفة التشريع الإسلامي ومقاصده، فالإبداع محمود ومأمور به في الفكر الإنساني، والصناعات العمرانية؛ بل وفي الفضائل الدينية التي لا تقع في حيز المخالفة لأصدق الحديث - كتاب اللّـه - ولأفضل الهدي سنته ﷺ[٤].

---

(١) د. شاكر عبد الحميد: علم نفس الإبداع (ص ١٣)، (١٩٩٥م)، دار غريب، القاهرة.

(٢) د. مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة (ص. م) من المقدمة، دار المعارف، القاهرة. د.ت.

(٣) أخرجه البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين: شُعَب الإيمان. الحديث رقم (٤٧٨٦) (٤/ ٢٠٠)، في سبع مجلدات، تحقيق: محمد السيد بسيوني زغلول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٠هـ)، وأخرجه الألباني في: صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته (١/ ٢٢٤)، حديث رقم (٢٢٤)، وقال عنه: صحيح.

(٤) انظر: الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية (ص ٥) وما بعدها، ومعركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (ص ١٧٤).

ففي إطار عملية النهوض الحضاري، يكون دور الفكر المعاصر توجيه الجهود نحو الإبداع العلمي والفكري، مع الأخذ في الاعتبار سيكولوجية الإبداع، أي العوامل النفسية المؤدية إليه، بجانب العوامل العقلية والعقدية، وأنه في الإمكان الحضاري، أكثر وأكثر مما كان.

فتأسيسًا على التمييز بين البدعة الدينية « الضلالة.. المذمومة التي هي في النار » والبدعة « السنة الحسنة » المحمودة، تأسيسًا لهذا المنهاج في الفكر والنظر أجرى العلماء الأحكام الخمسة:

الوجوب، والحُرمة، والندب، والكراهة، والإباحة، على كل إبداع وابتداع[١].

وعلى هذا، فإنه واجبٌ إبداع وابتداع العلوم التي لا تقوم فرائض الدين، وواجبات خلافة الإنسان للّـه في عمران الأرض - إلا بإبداعها، وابتداعها، شرعية كانت أم مدنية تلك العلوم، ومحرم ابتداع المحرمات المخالفة لأوامر الشرع ونواهيه، ومندوب ومستحب إبداع ما يلزم لمندوبات ومستحبات الدين والدنيا، ومكروه إبداع وابتداع ما يؤدي إلى المكروه دينيًا ودنيويًا، ومباح إبداع وابتداع ما يدخل في المباحات من أمور الدين والدنيا[٢].

وتهدف فلسفة الإبداع الإسلامي - لدى محمد عمارة - إلى النهوض الحضاري بعمارة الأرض دينيًا وعمرانيًا، وهي المقاصد العظمى من استخلاف اللّـه للإنسان، فالإبداع الإنساني في سائر ميادين العمران البشري داخل في السُّبُل والآليات التي لا بد منها لتحقيق مقاصد الاستخلاف شريطة ألا يخالف دينًا ثابتًا في البلاغ القرآني، أو في البيان النبوي[٣].

وفي ظل التأخُّر الحضاري في العالم الإسلامي المعاصر، على مستوى التكنولوجيا بكافة أنواعها، وعلى مستوى التخطيط التنموي، وعلى مستوى الدفاع

---

(١) انظر: العز بن عبد السلام: عز الدين بن عبد العزيز السُّلمي (ت٦٦٠هـ): قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ٢٠٤)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(٢) انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام (٢/ ٢٠٤)، وانظر: محمد عمارة: معركة المصطلحات، (ص ١٧٧، ١٧٨)، وفي فقه الحضارة الإسلامية (ص ٣٧) وما بعدها.

(٣) انظر: الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية (ص ١٦)، ومعركة المصطلحات (ص ١٨٠).

العسكري، تكون الحاجة ماسة إلى تنمية عوامل الإبداع الحضاري كعملية عقلية لها دوافع نفسية، لإيجاد الحلول للمشكلات الحضارية.

وفي هذه الحالة لا بد من الاتصال الحضاري مع الحضارات المتقدمة للاستفادة من مناهجها وعلومها، بجانب الإمكانات الذاتية، ومن هنا: فما هي فلسفة هذا الاتصال الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر؟

ثالثًا: فلسفة التفاعل الحضاري:

ما دامت العزلة تؤدي إلى الاضمحلال الحضاري، والتقليد يؤدي إلى الذوبان وانعدام الذاتية والخصوصية، فما هي فلسفة محمد عمارة للعلاقة بين الحضارات، وخاصة الحضارة الإسلامية المعاصرة في علاقتها بالحضارة الغربية؟

من الإبداعات الفكرية في مشروع محمد عمارة ما وصفه بـ « قانون التفاعل الحضاري »[1]، الذي يرتكز على التمييز بين الخصوصية الحضارية والمشترك الإنساني العام، وهو يستدل على صدق هذا القانون من خلال التجربة الحضارية الإسلامية، والتجربة الحضارية الأوربية في علاقة كلٍّ منها بالحضارات الأُخرى.

وقبل تحليل آرائه في فلسفة قانون التفاعل، تجدر الإشارة إلى أنه **يوجد اتجاهان فكريان في العلاقة العلمية بين الحضارات:**

أولهما: دعاة التبعية الحضارية، الذين يزعمون - تبريرًا للتبعية - أن الحضارة الغربية هي الحضارة الإنسانية والعالمية والعصرية الوحيدة، والنموذج الوحيد للتحضر والتحديث، وهم لذلك ينكرون التعددية الحضارية والتمايز الحضاري.

والآخر: التيار الجامد المحافظ، الذي أدار ظهره لجوهر الحضارة الأوربية الوافدة، وأغلق عقله وقلبه دون إنجازاتها الفنية، على حين انفتحت شهيته لما قدمت للأسواق من سلع وأدوات[2].

والتصنيف الثاني الذي ذهب إليه محمد عمارة، هو تصنيف قديم. فقد قبلت بعض الأنظمة المحافظة الحضارة الغربية برمتها من حيث جانبها المادي باستيراد الأشياء،

(١) انظر: د. عمارة: التراث والمستقبل (ص ٢٢٩)، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الرشاد، القاهرة.

(٢) السابق (ص ٢٢٩) وما بعدها.

وجانبها الفكري بقبول الهيمنة الثقافية من خلال التوسع في دراسة المناهج الدراسية باللُّغة الإنجليزية ما عدا الكليات الإسلامية، والتقليل من عدد ساعات تدريس التربية الدينية، والتوسع في الفنون الغنائية والدرامية، وانحطاط الذوق العام في الأزياء ولغة التعامل ولا سيما بين الناشئة والشبان، وهذا بالإضافة إلى الخضوع العسكري بقبول عمل القواعد العسكرية المعادية في قلب ديار الإسلام.

هذا، ويمكن تحليل نظرية التفاعل الحضاري لدى محمد عمارة، إلى العناصر الآتية:

- الخصوصية الحضارية الإسلامية.
- التفاعل فيما هو مشترك إنساني عام.
- التمييز في النظر إلى الغرب بين الإنسان، والعلم، والمشروع.
- مشروعية التفاعل الحضاري مع الآخر.

١ - **الخصوصية الحضارية الإسلامية**: تحديد نطاق الخصوصية الثقافية من أولى خطوات التفاعل الحضاري مع الآخر، وهذه الخصوصية تتمثل في: « منظومة القيم الإسلامية التي هي معايير القبول والرفض لما لدى الآخرين، التي هي أشبه ما تكون بـ « البصمة » الثقافية للأُمة، تظل فاعلة وحية ومتميزة مع مصافحة كل الثقافات الأخرى، والانفتاح على سائر الحضارات »[(١)].

وإحياء مساحة الخصوصية وحمايتها، فيه النجاة من التقليد والتبعية، وتحقيق الاستقلال الحضاري، مع التفاعل فيما هو مشترك إنساني.

٢ - **التفاعل فيما هو مشترك إنساني عام**: بعد تحديد ميدان الخصوصية الحضارية، يكون التفاعل في المشترك الإنساني العام، وهو المتمثل في العلوم الطبيعية الدقيقة والمحايدة وتطبيقات هذه العلوم في التقنيات التي يتم بها عمران الواقع المادي في المجتمعات الإسلامية[(٢)].

وكذلك الخبرات والتجارب الإنسانية في ميادين ترقية الثقافة واللغة، وتطعيم

---

(١) انظر: محمد عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢٦٩)، والوسيط في المذاهب والمصطلحات (ص ٢٦٨ - ٢٧٥).

(٢) انظر: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢٦٩ ، ٢٧٠).

ثقافتنا وإثرائها بالنافع في فضاءات تلك الثقافات[1].

وهذا، لأن الحقائق والقوانين العلمية في العلوم الطبيعية لا تتغاير بتغاير عقائد أو حضارات علمائها، وذلك لثبات المادة التي هي موضوعها[2].

ولكن أثر العقيدة والثقافة يتضح عند تطبيقات هذه العلوم المحايدة والدقيقة؛ لذا فإن الفارق يكون في فلسفات وأخلاقيات تطبيق هذه العلوم، فمثلًا؛ حقائق علم التربة الزراعية واحدة لدى كل الباحثين، وإنما يرد التغاير في تطبيقات هذه الحقائق بين من يسخرها في زراعة الحلال الطيب بالمعيار الديني، ومن يسخرها في زراعة ما يخالف ذلك بدون ضوابط الدين[3].

وعلى هذا، فالعلوم الإنسانية هي التي تتمثل فيها الخصوصية الحضارية، أما العلوم الطبيعية المحايدة التي لا تتغاير حقائقها بتغاير العقائد، فهي ميدان المشترك الإنساني العام، ومن ثم ميدان التفاعل الحضاري.

ولكن العداء الغربي للعالم الإسلامي، يجعل من التعاون الثقافي أمرًا ثقيلًا محملًا بالكراهية؛ لممارسات النظم الغربية تجاه دول العالم الإسلامي، التي تمول إسرائيل، وتحتل العراق وأفغانستان، فما هي فلسفة محمد عمارة لهذه المسألة؟

٣ – التميز في الغرب بين الإنسان الغربي، والعلم الغربي، والمشروع الغربي: ففي مجال المشروعات الفكرية المعاصرة، تضاربت الآراء حول الغرب، فالمخاطر والتحديات أصبحت تمثل واقعًا معاشًا، وليست مجرد احتمالات؛ لهذا فإنه على القوى المفكرة في اليقظة الإسلامية، باعتبارها قوى الأصالة والتجديد أن تميز بين:

أ – الإنسان الغربي:

وهو لا مشكلة بينه وبين الإسلام؛ بل إنه يفتح قلبه وعقله لقضايانا العادلة؛ بل يتحول إلى نصير لنا، إذا أحسنَّا عرضها عليه، بل وإلى متفهم للإسلام ومؤمن به إذا نحن أحسنَّا تبليغ الدعوة وإقامة الحجة وإزالة الشبهة عن قضايانا وعقائد ديننا.

---

(١) انظر: السابق (ص ٢٧٠).

(٢) انظر: محمد عمارة: العطاء الحضاري للإسلام (ص ٨٩، ٩٠).

(٣) انظر: السابق (ص ٩٠).

ب – العِلم الغربي:

في العلوم الدقيقة والمحايدة، والخبرات والنُّظُم التي هي علوم عمران الواقع المادي، فلا مشكلة لنا معها بل نسعى إلى امتلاك ناصيتها بكل الوسائل والطرق، فهي الحكمة التي هي ضالة المؤمن[١].

جـ – المشروع الغربي:

الذي يهدف إلى إلغاء المشروع الإسلامي، والآخر الحضاري للأمم والشعوب، ويفرض النموذج الحضاري الغربي على العالمين، وخاصة العالم الإسلامي بما لا يتناسب مع الهوية الحضارية والثقافة الإسلامية وقيمها الإيمانية.

بل إن هذا المشروع يرتكب أكبر جرائم التضليل الإعلامي للإنسان الغربي، كي لا يتفهم حقيقة ديننا وثقافتنا[٢].

وعلى هذا فإن التمييز بين فصائل الآخر الحضاري وتياراته فريضة إسلامية، يقتضيها العدل والإنصاف، وصدق اللّـه العظيم إذ يقول: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨][٣].

رابعًا: مشروعية التفاعل الحضاري مع الآخر:

في هذا الإطار تقوم رؤية محمد عمارة على مرتكزين؛ هما:

– التجربة الحضارية الإسلامية في موقفها من الحضارات الأخرى.

– ورأي ابن رشد في هذه المسألة.

فمن حيث المرتكز الأول: فإن التفاعل الحضاري الرافض للانغلاق والتقليد والتبعية كان القانون الذي حكم ويحكم العلاقة بين الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات، وفي هذه التجربة يلاحظ:

---

(١) انظر: محمد عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٨٥).

– الإسلام والغرب أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ (ص ١٤٩)، ط١، (١٤٢٤م/ ٢٠٠٤م)، الشروق الدولية، القاهرة.

(٢) انظر: السابق (ص ١٤٩، ١٥٠)، وفي فقه المواجهة (ص ١٨٥، ١٨٦).

(٣) انظر: د. عمارة: الإسلام والغرب (ص ١٠٥).

أ - انفتح أسلافنا على الحضارة الهندية وأخذوا حسابها وفلكها دون فلسفتها، وعلى الحضارة الرومانية، ولكنهم أخذوا تدوين الدواوين ولم يأخذوا شريعة الرومان.

ب - لم يكن هذا التمثل الحضاري، والتفاعل المعرفي يتناقض مع الانطلاق من الموقع الحضاري المتميز، والحفاظ على الخصوصية العقائدية، فقد احتضنوا تراث الإنسانية الحضاري وأحيوا مواته وطوروه دون أن يكونوا فُرسًا أو هنودًا أو يونانًا.

جـ - أثبتت التجربة الحضارية الإسلامية أنه لا تناقض بين الولاء للمواريث الحضارية الأصيلة، والانفتاح الواعي من موقع المميز الراشد على مختلف الحضارات(١).

وكذلك فإن الحضارة الأوربية في جانبها العلمي، صنعت عصر نهضتها وإحيائها عن طريق التفاعل الحضاري؛ حيث رحلت طلائع مفكريها فتتلمذت في « غرناطة » و « طليطلة » وغيرها من مراكز الإشعاع لحضارة الإسلام، ونهلت من فكر المسلمين وثقافتهم(٢).

من هنا كانت ضرورة التمييز بين ما هو داخل في السمات والخصوصيات التي تميز حضارة الإسلام، وما هو داخل في الأدوات التي تتخذ سبلًا لتطوير الدنيا وتقدمها، وللاستدلال والنظر في الموجودات؛ لهذا يؤيد محمد عمارة نظريته في التفاعل الحضاري برأي ابن رشد الذي يذهب فيه إلى إمكانية الاستعانة بما قاله من تقدمنا سواءً كان مشاركًا لنا في الملة أم غير مشارك(٣).

وهذا بخلاف ما ذهب إليه الخطاب الحداثي الذي يدعو إلى الاندماج الحضاري في الثقافة الغربية، رغم الفلسفة الصراعية التي سيطرت على السياسة الغربية المعاصرة.

ففلسفة التدافع الإسلامي(٤) لصد الصراع، وفلسفة التفاعل لاحتواء الإبداع، وبهاتين الفلسفتين، يكون الصد لمقاصد الهيمنة الغربية، ويكون العالم: «منتدى حضارات تتفاعل جميعًا من موقع الرائد المستقل الذي يصافح الدنيا دون أن يتنازل عن « بصمته »

---

(١) انظر: العطاء الحضاري للإسلام (ص ٩٠)، والتراث والمستقبل (ص ٢٢٨).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٨٨، ٢٨٩).

(٣) انظر: فصل المقال (ص ٢٦)، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة (١٩٧٢م).

(٤) انظر: الفصل الثاني من الباب الرابع.

التي تميزه، وهويته... الحافظة لتميزه عن الآخرين عبر الزمان والمكان »[1].

تعقيب:

أولًا: منهج محمد عمارة في تجديد الدور الحضاري للفلسفة الإسلامية في مشروع النهضة يقوم إذن، على جانبين: نظري وتطبيقي:

وفي الجانب النظري: يدعو إلى « فلسفة إسلامية معاصرة » تعتمد سبُل التجديد والإحياء والتنقية لموروثنا الثقافي، بالوحي الإلهي والسنة النبوية، وبمعايير العقيدة الإسلامية، وبعقلانية مستنيرة. ويرتكز على التوحيد الإسلامي، والوسطية لتكون روح الحضارة الإسلامية التي تحفظها من الانشطار الذي وقعت فيه العَلمانية الغربية، وذلك بهدف بلورة الفكر القادر على مشروع حضاري يكون دليل عمل للأمة.

أما الجانب التطبيقي: فهو يقوم على مرتكزين:

- **أولهما: فكرة « إسلامية المعرفة »** التي تفرق في درجات الأسلمة بين العلوم الشرعية، والاجتماعية، والطبيعية، وتحدد دور الأسلمة في كلٍّ. مع توجيه النظر إلى أن الأسلمة في العلوم الطبيعية لا تعني هيمنة الدين أو من يتحدث باسمه، على المعارف والعلوم كما كان في التجربة الغربية التي هيمنت فيها الكنيسة على العلوم والمعارف مما أدى إلى الانقلاب العَلماني على الكنيسة الغربية.

فالأسلمة تختلف عن ذلك جملةً ومضمونًا، فهي تعني إسلامية المناهج والأفكار والضوابط في العلوم الشرعية، وكذلك تعمل على المحافظة على الهوية الثقافية الإسلامية فيما يخص العلوم الاجتماعية.

أما في العلوم الطبيعية فالأسلمة تعني الضوابط الأخلاقية، والمعايير الدينية والإنسانية في التطبيقات للعلوم الطبيعية والتكنولوجية.

- **والمرتكز الثاني: فلسفة التجديد الحداثي الإبداعي** التي تبين الفلسفة الإسلامية في الإبداع، والحداثة، وفلسفة العلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى التي تقوم على التمييز بين الخصوصية الحضارية والمشترك الإنساني العام.

مع ملاحظة أن الآراء الفكرية الخاصة بمحمد عمارة في سائر فصول الرسالة

---

(١) د. عمارة: عالمنا حضارة أم حضارات (ص ٤٤)، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، دار الوفاء، المنصورة.

وأبوابها، تمثل الجانب التطبيقي في مشروعه الفكري النهضوي.

ثانيًا: أن دعوى الحداثة العربية فيها من المؤاخذات والسلبيات ما يجعلها غير صالحة في مشروع النهضة للعالم العربي، أو الإسلامي؛ لأنها:

أ - تعتمد على المنهج الماركسي والذي يحمل في طياته الهدف إلى إنكار العقائد والأديان، ويقوم على المادية التاريخية والمادية الجدلية، وهي مناهج فاسدة ووضعية، تطورت انعكاسًا للتجربة الحضارية الأوربية في الصراع بين رجال الكنيسة والعلماء والمجتمع، ومن ثم فإن تطبيقها في البحث النهضوي المعاصر في العالم العربي تطبيق في غير محله، وأيًا كان المكان والزمان الذي تطبق فيه، فهي فلسفة هدامة للأديان والمجتمعات والدعوى المبنية عليها دعوى متهافتة كما سبق بيانه.

ب - ذلك لأنها قائمة في الأصل على الأفكار الدارونية التي لا تؤمن إلا بالطبيعة وذاتية التطور، وتنكر الخالق لهذا الكون، وتطورت تلك الأفكار لدى ماركس وأتباعه لتصل إلى التفسير المادي الجدلي للكون والمجتمع؛ بل الحياة بأسرها.

ثالثًا: إن ما استدل عليه عمارة برأي ابن رشد في: « الأخذ بمناهج الغير حتى ولو كان غير مشارك لنا في الملة » استدلال في غير موضعه؛ لأن ابن رشد كان يتحدث عن المنطق بوصفه أدوات للتفكير مع يقينه بنسبية تلك الأدوات، هذا بالإضافة إلى التزامه بالمحافظة على العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، من خلال فلسفته لمفهوم « الحكمة » التي تهدف إلى إثبات وجود اللّـه، والنبوة والوحي.

أما الجابري فهو يهدف إلى إيجاد المشروعية ليس للأدوات للمنطقية، وإنما لمنظومة فكرية بأكملها هي: « ميادين الحداثة الأوربية.. ». وهي المنظومة الغربية الحداثية على المستوى المنهجي: العقلانية، وعلى المستوى الاجتماعي: الديمقراطية، وعلى المستوى الفلسفي: الماركسية. مع علمه ويقينه وهو المفكر الكبير أن لهذه المنظومة التي يريد تبيئتها بأكملها أبعادًا علمانية وضعية، فلا العقلانية التي يدعو إليها هي « العقلانية الإسلامية » ولا الديمقراطية هي الشورى، كما يدعي، إذن ففرق بين مقاصد فيلسوف قرطبة، ومقاصد الحداثة العلمانية.

وكذلك استدل محمد عمارة برأي ابن رشد على مشروعية التفاعل الحضاري مع الحضارات الأخرى، من خلال تمييز عمارة بين ما وصفه بالخصوصية الحضارية،

والمشترك الإنساني العام، وهو استدلال في محله؛ لأنه يحافظ على العقيدة والشريعة، بل إنه ينطلق منهما مجددًا، ومُحَدِّثًا.

رابعًا: أن الدعوة إلى حداثة إسلامية من خلال تجديد الدور الحضاري للفلسفة الإسلامية المؤسسة على الرسالة القرآنية، يُعَدُّ امتدادًا للمشروع الفكري لدى مدرسة المنار التي قامت في العصر الحديث بالإحياء والتجديد، والجهود الفكرية لدى محمد عمارة في مشروعه هي امتداد لتلك المدرسة، وتجديد وتطوير لمسارها في ظل المستجدات والمتغيرات الدولية المعاصرة؛ لأن المشروع الوحيد القادر على تحريك هذه الأمة لتخرج من أزمتها هو: « مشروع الإسلام »[١]، فهو دين ودولة وفريضة إلهية، ولا بد من أن ندعوا إليه كمشروع لنهضة هذه الأمة[٢].

أما الخطاب الحداثي العَلماني فإن مشروعه قد اعتمد كليةً على تجديد النظرية الماركسية وتبيئتها، هادفًا إلى تحييد الرسالة القرآنية والمفاهيم الإسلامية، وهي - بلا شك - دعوة خطيرة هدامة، وعلى الرغم من خطورتها على الفكر، والثقافة والمجتمع، فقد وجدت رواجًا كبيرًا في الساحة الثقافية المعاصرة بالوطن العربي، يُلاحظ ذلك من خلال الكم الذي يوزع من مؤلفاتها من خلال عدد طبعاتها - فمثلًا - وصل عدد طبعات كتاب: « تكوين العقل العربي » إلى ثماني طبعات في عام (٢٠٠٢م)[٣].

وهذا ما جعلني بوصفي مرتبطًا بالفلسفة الإسلامية، أهتم بهذا الجانب في الفكر المعاصر، لمحاولة المواجهة العلمية، والطرح الإسلامي للقضايا الفكرية المعاصرة في مشروع النهضة.

وذلك من خلال الفلسفة الإسلامية المعاصرة التي تنطلق من الرسالة القرآنية في فلسفتها للتجديد والتحديث، ومن خلال تحليل الجهود التي تقدم: « معالم مشروع ثقافي وحضاري للعقل المسلم أولًا، ولإنهاض العالم الإسلامي بالدرجة الأولى »[٤].

---

(١) أزمة العقل العربي (ص ٣٩).   (٢) انظر: السابق (ص ٤٠ - ٤٩).

(٣) انظر: تكوين العقل العربي (ص ٤).

(٤) انظر: د. عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٣٤).

ولهذا، فإن المشروع الإسلامي هو مشروعنا الذي نؤمن به وإليه ننتهي وفي سبيل سيادته ببلادنا نجاهد، والذي لا نكره عليه أحدًا فقرآننا الكريم يعلمنا[١] أنه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا﴾ [الفتح: ٢٨].

وظهور الإسلام على الدين كله، هو ما نؤمن به انطلاقًا من القرآن الكريم، ومن الواقع الذي جعل لهذا الدين جاذبيته المشهودة حتى مع استضعاف أهله، وهذا الظهور معناه: ظهور الحلول والنماذج الإسلامية في عالم الإسلام أولًا، ثم تأثيراتها وإشعاعاتها التلقائية بامتياز النموذج والقدوة في إطار التفاعل الحضاري لدى الآخرين[٢].

وكان هذا الباب درس وتحليل للمقومات الفكرية، أي المناهج التي يقوم عليها مشروع النهضة لدى الاتجاهين: الحداثي العَلماني، والتجديدي الإسلامي، أما انعكاس هذه المناهج على الواقع الاجتماعي سواء أكان المجتمع الإسلامي: الأسرة والدولة والوطن، أم على مستوى المجتمع العالمي ومتغيراته الدولية، فهذا ما نحاول دراسته في الباب القادم بعون اللّـه ومشيئته وتوفيقه:

---

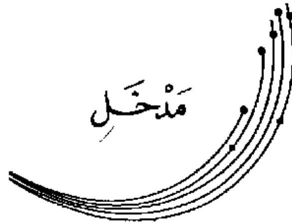
(١) السابق: (ص ١٣٤).

(٢) انظر: د. عمارة: في فقه المواجهة، (ص ١٣٤).

البَابُ الرَّابِعُ

المقومات الاجتماعية للنهضة





مَدْخَل

كانت الأبواب السابقة تمثل أصول الرؤية المنهجية لمقومات النهضة الحضارية، على مستوى الأصول الاعتقادية (الخطاب المؤسس)، وعلى مستوى الأصول الثقافية (المدرسة الفكرية) وعلى مستوى الأصول الفكرية (مناهج التجديد).

أما هذا الباب فهو يمثل فروع الرؤية المنهجية؛ بمعنى أن المجتمع هو المجال التطبيقي - في الحاضر والمستقبل - للمشروع النهضوي؛ فإذا كانت المقومات أو الأصول الثلاثة الأولى تمثل الجانب التنظيري؛ فإن المقومات الاجتماعية تمثل الجانب التطبيقي.

لهذا جاءت الدراسة في هذا الباب شاملة للمجتمع عمومًا، على مستوى الدولة بصفة عامة (بمعنى النظام المدني الاجتماعي)، وعلى مستوى مكونات المجتمع المدني: المواطنة، الأسرة (المرأة).

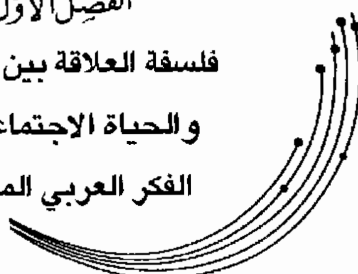
وكذلك على مستوى المجتمع العَالمي من حيث علاقة العالم بالدول الإسلامية (العولمة) ومن حيث المتغيرات الدولية ذات الأبعاد الفلسفية الصدامية.

لهذا جاءت معالجة تلك القضايا في فصلين:

أولهما: موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة العلاقة بين الإسلام والحياة الاجتماعية، من حيث تطورات هذا الموقف، وأثرها على الفكر الإسلامي المعاصر، وتَبَلْور موقف الاتجاه الإسلامي الحضاري دفاعًا عن الموقف الإسلامي.

وفلسفة حقوق الإنسان على مستوى المواطنة، وتحرير المرأة، ثم أثر العولمة على الحياة الثقافية والاقتصادية في العالم الإسلامي والموقف منها.

والآخر: موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة صدام الحضارات من حيث نشأتها في الغرب والأبعاد المكونة لها، وموقف الخطاب العَلماني منها، ثم موقف اتجاه الإسلام الحضاري مع التعقيب النقدي التركيبي - المقارن - على كل فصل على حِدةٍ.



الفَصْلُ الأَوَّلُ
فلسفة العلاقة بين الإسلام والحياة الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر

توطئة:

يعد الإسلام بوصفه المنهج الشامل والمتجدد، الأساس الرئيس الذي يقوم عليه مشروع النهضة لدى الاتجاه الإسلامي في الفكر المعاصر، على مستوى التشريع، والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلى مستوى تمدين المجتمع من حيث حقوق الإنسان الخاصة بالمواطنة، وحقوق المرأة.

لهذا، فإن دعوى الفصل بين الدين والدولة، ليست مجرد دعوة إلى فصل مجموعة معينة عن الدين، بل هي تشمل فصل الدين عن مشروع النهضة، فهي ليست قضية شعائر الإسلام وعقائده وعباداته، بل هي قضية: « مكان الدين في المشروع الحضاري المنظم للعمران »[(١)].

ولمعالجة تلك القضية جاءت الدراسة في هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

الأول: فلسفة العلاقة بين الإسلام ونظام المجتمع، من حيث تطور الموقف الحداثي العَلماني في الفكر المعاصر، وأثر دعاواه السياسية على مشروع النهضة، وموقف الاتجاه الإسلامي منها، ثم نظرية الاتجاه الإسلامي من تلك القضية.

والثاني: فلسفة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، من حيث الأبعاد الفكرية لفلسفة المواطنة، ثم الأصول الفلسفية لفلسفة تحرير المرأة لدى الاتجاه الحداثي العَلماني، ولدى الاتجاه الإسلامي.

والثالث: موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة العولمة، من حيث تطور

---

(١) محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم (ص ٥)، ط٢، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، دار الشروق، القاهرة.

وسائلها في المجتمع الإسلامي، وموقف الاتجاهين: الإسلامي والحداثي منها.

مع ملاحظة أننا أدرجنا دراسة قضية العولمة ضمن الفصل الخاص بالمجتمع المدني الإسلامي؛ لأن للعولمة انعكاساتها على المجتمع ذات أثر واضح، أما فلسفة صدام الحضارات فهي ذات طابع خاص له تداعياته من داخل المشروع السياسي الغربي تجاه قضايا محددة ذات طابع سياسي ديني - كما سيأتي بيانه في موضعه بمشيئة اللّـه تعالى.

* * *

المبحث الأول

فلسفة العلاقة بين الإسلام ونظام المجتمع في الفكر العربي المعاصر

○ المطلب الأول:

تطور الموقف الحداثي العلماني من قضية العلاقة بين الإسلام ونظام الحياة الاجتماعية:

هل توقفت الدعوى العلمانية عن مجرد القول بفصل الإسلام عن السياسة؛ لأنه لم يكن في عصر النبوة « ثمة حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء »[1]؟ أم أنه حدث تطوير لهذه الأطروحة والتجربة التي بنيت عليها، وهي الاستلهام لنتائج الصراع بين رجال الكنيسة والمجتمع في عصر النهضة في أوربا؟

في الفكر العربي المعاصر يلاحظ توظيف التجربة الغربية وآراء رواد الحركة العلمانية العرب في مشروع النهضة في الفكر المعاصر، وهذا التوظيف قام به العلمانيون العرب بما يتناسب مع النزعات الفكرية التي ينتمون إليها:

فالماركسيون: يوظفون تلك المقولة للتكريس للفلسفة المادية في تفسير الكون والخلق والحياة وفق المادية الجدلية، وتفسير التاريخ وفق المادية التاريخية، ويعلنون أن الذي سقط هو التطبيق السوفيتي للاشتراكية أما أسس الماركسية – وهي المادية الجدلية والمادية التاريخية – فإنها علم لا يُراجع ولا يلحقه السقوط.

أما الليبراليون: فهم يوظفون تلك المقولة في التكريس للقيم الليبرالية في الحرية والمساواه، وللنظام الاقتصادي الرأسمالي الذي يقوم على أن تكون وسائل

---

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (ص ١٤٨، ١٣٤)، (٢٠٠٧م)، تقديم: د. جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الإنتاج ملكًا لغير من يعملون فيها، ومن أهم خصائصه التنافس الحر لتحقيق أكبر ربح ممكن[١].

وما يهمنا الآن هو الأبعاد الاجتماعية المرتبطة بـ « فصل الإسلام عن السياسة » أما الأبعاد الاقتصادية فقد جعلنا لها موضعًا خاصًّا في هذا الفصل.

يذهب محمد عابد الجابري إلى أن هناك ثلاثة اتجاهات حول سؤال النهضة في القرنين الماضيين. ما زالت تتكرر بصورة أو بأخرى إلى اليوم، وهي أن النهضة والتقدم - اليوم - تكون بـ:

١ - تبني الحداثة الغربية والقطيعة مع عصر الانحطاط وما قبله من العصور العربية الإسلامية.

٢ - الرجوع إلى سيرة السلف الصالح والاقتداء بها.

٣ - التوفيق بين الموقفين السابقين بما لا يتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية، وما يساير العصر الحاضر ومتطلبات التقدم[٢]. والجابري يعتمد أطروحة الاتجاه الأول ويعلن في صراحة ووضوح أنها هي الصيغة المعتدلة التي يعتمدها، وبنصه هو:

« تتلخص أطروحة الموقف الأول في القول بضرورة الأخذ بالحداثة الأوربية في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية وصرف النظر تمامًا عن الماضي العربي الإسلامي وما خلفه من تراث ينتمي إلى العصور الوسطى التي هي مرحلة مضت وتجاوزها التطور وغني عن البيان القول: إن هذه الصيغة المعتدلة التي نعتمدها هنا تعبر عن موقف عام يشترك فيه جميع أولئك الذين ينخرطون في هذا الاتجاه بصورة أو بأخرى.. »[٣].

وما دام الجابري قد أعلن القطيعة أو النظر تمامًا عن الماضي العربي الإسلامي، فإنه كان عليه ألا يتحدث عن عصر النبوة والقرآن، إلا أنه بمنظوره الحداثي ذهب إلى أنه لا يوجد علاقة بين الدين ونظم الحياة السياسية والاجتماعية وبالاستقراء المقارن للفكر

---

(١) انظر: محمد عمارة: الإسلام والآخر مَن يعترف بمَن؟ ومَن ينكر مَن؟ (ص ١٠)، ط٣، الشروق الدولية (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م)، القاهرة.

(٢) الجابري: المشروع النهضوي العربي (ص ١٢١).

(٣) انظر: السابق (ص ١٢٢).

السياسي لدى محمد عابد الجابري في مشروعه الفكري للنهضة في جميع مؤلفاته، ومقارنتها بما كتبه الأستاذ علي عبد الرازق في مؤلفه: « الإسلام وأصول الحكم »، وجدت أن الجابري يتبنى كل ما ذهب إليه علي عبد الرازق، بل إنه طوَّر أطروحة عبد الرازق وخرج بالجزء الثالث من مشروع نقد العقل العربي الموسوم بـ« العقل السياسي العربي »[1] والكتاب المتمم له: « الدين والدولة وتطبيق الشريعة ».

- ففي حين يذهب علي عبد الرازق إلى أنه:

« ليس القرآن وحده هو الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي ﷺ كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست السنة وحدها هي التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها »[2].

- نجد أن الجابري يذهب إلى أن:

« ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو مُلك أو إمبراطورية »[3].

ولا شك في أن القرآن يؤكد على أن من مقاصد الدعوة الإسلامية الدعوة إلى إنشاء دولة، ولكنها ليست دولة مُلك قهري جبري، بل هي دولة رئاسة قائمة على الاختيار والشورى؛ لذلك فهي ليست دولة إمبراطورية تهدف إلى التوسع والهيمنة الاقتصادية، ولكنها دولة دعوة تقوم على الحرب الدفاعية المشروعة، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

- وكما يذهب علي عبد الرازق إلى أنه:

لا يوجد بين دفتي المصحف: « أثر ظاهر أو خفي لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم... أحاديث النبي ﷺ ... »[4].

لهذا، فإنه « لا بد في استقامة الأمر لأمة متمدينة سواء أكانت ذات دين أم لا دين

---

(١) راجع: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (ص ٥٧) ما بعدها، (ص ٢٣) وما بعدها، (ص ٣٦٣)، وقارن: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (ص ٤٥) وما بعدها، (ص ٩٧) وما بعدها، (ص ١٥١) وما بعدها.

(٢) الإسلام وأصول الحكم (ص ١٤٧، ١٤٨).

(٣) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ٧٠، ٧١).

(٤) الإسلام وأصول الحكم (ص ١٤٤).

لها... من حكومة تباشر شؤونها وتقوم بضبط الأمر فيها، قد تختلف أشكالها وأوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبلشفية وغير ذلك... »[١].

- نجد أن الجابري يذهب إلى أنه: « ليس هناك نص في القرآن يلزم المسلمين بنوع معين من الحكم أو ينهاهم عن نوع معين من الحكم »[٢].

وهذه مجرد نماذج فقط تبين أن كتاب الإسلام وأصول الحكم من المكونات الجوهرية لعقل الجابري في مشروعه النهضوي، كما سيلاحظ من خلال التحليلات القادمة، التي توضح مدى انعكاس هذه القضية على مشروع النهضة في جملته.

إذن، فما هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه إسلامي ويكون في الوقت نفسه متلائمًا مع ظروف عصرنا (الحداثة) ومستجيبًا لحاجاته واتجاه تطور التاريخ؟!

- يذهب الجابري إلى أنه:

« لا يكفي أن يقال: إن الحكم في الإسلام مبنيٌّ على « الشورى » وعلى « العدل » وعلى « الإخاء »... إلخ، فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبر عن قيم إنسانية خالدة ومُثُل عليا، يتطلع البشر جميعًا في كل وقت إلى تحقيقها »[٣].

وبما أنه ليس هناك: « لا في القرآن ولا في السنة نص تشريعي ينظم مسألة الحكم... فإن المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله ﷺ: « أنتم أَدْرَى بشؤون دُنْيَاكُمْ »[٤] فهي إذن متروكة للدراية والاجتهاد »[٥].

وما دامت مسألة الحكم ليس فيها نصوص شرعية فهو يرى أن « المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخُلقية الإسلامية هي الموجه، والتجربة

---

(١) السابق (ص ٨٩، ٩٠). (٢) الدين والدولة (ص ٧٠، ٧١).

(٣) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ٧٣).

(٤) جزء من حديث: أخرجه مسلم على اختلاف في اللفظ: كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي (٤/ ١٨٣٦)، الحديث رقم (٢٣٦٣)، وأخرجه الألباني: في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته (١/ ٢٣٧) حديث رقم (٢٣٦٨)، وقال الألباني: صحيح، (وهو يتكون من مجلد واحد).

(٥) الدين الدولة وتطبيق الشريعة (ص ٧٤).

التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار »[1].

إذن، فما منشأ الاختلاف في المسألة في الفكر العربي؟ يذهب الجابري إلى أن العوامل الأولى المحدودة لثنائية الدين والدولة - أي: الفصل بينهما في المرجعية العربية العلمانية النهضوية - ثلاثة هي:

أ - استلهام التجربة الدينية الأوربية.

ب - مشكلة الطائفية الدينية.

جـ - ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة[2].

وهذه العوامل الثلاثة السابقة - لدى المرجعية العلمانية - تختلف عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية الإسلامية، فلما كانت النهضة قد بدأت بظهور الإسلام، فإن هذه المرجعية « تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة، ربط علة بمعلول وشرط بمشروط، تمامًا مثلما يربط الفكر العربي داعية العلمانية بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة ربط علة بمعلول »[3].

لذا فهو يرى أن مشكلة الدين والدولة في الفكر العربي الحديث، مشكلة مزيفة لأنها تخفي مشكلة حقيقية أخرى وراءها وهي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وغياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية في الوطن العربي كله[4].

وللتخلص من هذا الزيف الناتج عن ثنائية العلاقة بين الدين والدولة فهو يذهب إلى أنه يجب:

« الفصل بين مشكلة العلاقة بين الدين والدولة ومشكلة النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحدٍ منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لتغيرات عديدة من بينها.. التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة، ونوع السلطة السياسية وطبيعتها... على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة »[5].

ومن خلال النص السابق يلاحظ أن الجابري يهدف إلى مقاصد ومهمات متعددة

---

(١) السابق (ص ٧٤).

(٢،٣) انظر: السابق (ص ٩٧).

(٤) انظر: السابق (ص ١٠٠).

(٥) انظر: السابق (ص ٩٨).

في وقتٍ واحد:

أ – الفصل بين الدين ومشكلة النهضة؛ أي: الفصل بين الدين ومشروع النهضة لتكريس الحلول العلمانية الماركسية التي يتبناها.

ب – الفصل بين الدولة ومشكلة النهضة؛ لأنها تعاني من عدم وجود ديمقراطية في كل البلدان العربية كما يدَّعي.

جـ – التكريس للمنطلقات الماركسية بالعمل الفكري من خلال استغلال متغيرات التركيب الاجتماعي، ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة.

إذن، فالجديد لدى الجابري هو الفصل بين « الدين » ومشروع النهضة، فهو يرفض الخطاب العَلماني القديم الذي وقف بالمسألة عند حدود الفصل بين الدين والدولة، لينطلق إلى مرحلة أكبر هي الفصل بين الدين والحياة الاجتماعية، والوصل لتلك الحياة الاجتماعية بالحداثة الغربية الماركسية.

فهو من جهة يتفق مع المنطلقات العلمانية الرافضة للدولة الإسلامية أو للنظام الإسلامي، ويفهم الإسلام فهمًا خاصًّا يقف به عند حدود معينة من جهة أخرى.

أما من حيث اتفاقه مع المنطلقات العلمانية[1] في رفض النظام السياسي الإسلامي، فهو يذهب إلى فصل الدين عن السياسة، « بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض السياسة، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير. السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفِئوية، أما الدين فيجب أن ينزَّه عن كل ذلك »[2].

وكذلك يؤيد الجابري المنطلق العلماني الذي يدَّعي أن النظام الإسلامي يتناقض مع حقوق الأقليات الدينية، « وبكيفية خاصة حقها في ألا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فالعلمانية على هذا الاعتبار.. تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني

---

(١) انظر: محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٧٤) وما بعدها، بحث ضمن مجموعة: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في نصوص، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط١، (٢٠٠٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص ١١٦، ١١٧).

وليس على أساس الهيمنة الدينية »[١].

وما دام النظام الإسلامي يؤدي إلى التوظيف السياسي للدين، وإلى الفتنة الطائفية – كما تزعم العلمانية – فما الحلول النهضوية التي يقترحها الجابري للخروج من هذه المشكلات؟

أ – يذهب الجابري إلى ضرورة استبعاد شعار « العلمانية » من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري « الديمقراطية » و« العقلانية »؛ لأنهما يعبران تعبيرًا مباشرًا عن مشكلات المجتمع العربي، فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق – حقوق الأفراد وحقوق الجماعات – والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج.

ب – إحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة[٢].

ويتحدد دور « الإسلام » في مشروع النهضة وفي الفكر السياسي، في رأي الجابري، من خلال قوله بالمصلحة – كما سبقت الإشارة – ومن خلال ما وصفه بـ« الخلقية الإسلامية »[٣] في ميدان الحكم والسياسة فهو يرى أن: العناصر الأساسية في هذه الخلُقية، التي يجب التماسها في عصر النبوة هي:

أ – الشورى: فهي خصلة من الخصال الحميدة؛ مثل الإيمان باللّـه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة.

ب – المسؤولية: وهي ليست من اختصاص شخص بمفرده؛ بل هي موزعة في جسم المجتمع كله فلا استئثار بها ولا استبداد.

جـ – اعتبار الشؤون التي لم يرد فيها نص من جملة ما يدخل في قوله ﷺ: « **أنتم أدرى بشؤون دنياكم** »[٤].

وكنا نود أن نتفق مع الجابري في رأيه السابق، غير أن الأمر على خلاف ما يظنه القارئ – لآرائه – لأول وهلة، فهو يستخدم كلمة « خُلقية » ولم يستخدم كلمة مبادئ أو تشريعات؛ لأنه لا يرى في النصوص القرآنية التي جاءت عن الشورى والمسؤولية

---

(١) السابق (ص ١٠٢ – ١١٢).

(٢) انظر: حوار المشرق والمغرب، (ص ٤٥) وما بعدها، والدين والدولة (ص ١١٣، ١١٤).

(٣) انظر: السابق (ص ٨٨، ٨٩، ١١٤، ١١٥).

(٤) سبق تخريجه.

سوى أنها مجرد أخلاق بالمفهوم الفلسفي العام للأخلاق، فهو كما يشرح لنا، يستعمل كلمة خُلُقية؛ لأن « النصوص التي تقرر تلك المبادئ، ليست نصوصًا تشريعية أو على الأقل اعتبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما يجعل الاجتهاد في شؤون الحكم واسعًا غير محدود إلا بحدود المثل العليا التي يقررها الإسلام »[(١)].

نعم إن الاجتهاد في شؤون الحكم واسع، ولكن في ظل الأسس والمبادئ التشريعية العامة في القرآن الكريم والسنة التشريعية، فهي تشريعات وليست مجرد أخلاقيات.

○ **المطلب الثاني:**

أثر الدعاوى العلمانية السياسية في مشروع النهضة وموقف الاتجاه الإسلامي منها:

ولما تنطوي عليه دعاوى الخطاب الحداثي - لدى الجابري - من مخاطر مؤداها: أنه يهدف إلى فصل الدين بوصفه المنهج الحضاري المتجدد - الصالح لكل زمان ومكان - عن الحياة الاجتماعية في كافة مجالاتها، فإننا نرفض كل ما يذهب إليه حتى لو كان منه ما يوهم أنه يريد أن: « يحل الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة »[(٢)] لأنه يفهم الإسلام من منظور آخر، ولديه للإسلام معنى مغاير كما سيأتي بيانه - فلما تنطوي عليه دعاواه - نقوم بتفكيكها ونقدها - على النحو التالي:

أولًا: دعوى أن القرآن ليس فيه نصوص تأمر بنوع من الحكم معين أو تنهي عن نوع من الحكم معين، وأنه ليس فيه الدعوة إلى إقامة دولة:

لا شك في أن هذه دعوى يُفهم منها إمكانية تبني أي نظام للحكم كما يفهم من مقولة علي عبد الرازق: استبدادية أو جمهورية أو بلشفية[(٣)].

وقد تبنى الجابري هذه الفتوى وذهب بها مذهبًا قصيًّا كما - سيأتي بيانه - غير أن الذي يعنينا هنا هو دحض تلك الدعوى..

---

(١) الدين والدولة (ص ٨٩). (٢) الدين والدولة (ص ١١٤، ١١٥).

(٣) الإسلام وأصول الحكم (ص ٩١)، والبلشفية: مذهب قائم على إبطال الملكية الفردية، وجعل الصناعة والتجارة والزراعة مشاعة بين الناس، وأن يجري هذا التقسيم بمقتضى قانون عام، ثم هي ترمي إلى قلب نظم سائر الحكومات أيًّا كانت، وهذا المبدأ الذي يناقض مبادئ الإسلام يرفضه الفقهاء شكلًا للحكومة الإسلامية، انظر: الشيخ محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٢٨٥).

فالقرآن أمر بنوع من الحكم معين هو الحكم بالعدل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ [النساء: ٥٨].

وإن كانت هذه صفة للحكم، والمدعي يقصد نوع المصدر، ففي قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المائدة: ٤٩] جوابًا شافيًا.

وإن طلب المدعي نوع الأحكام التي نهى عنها القرآن؛ ففي قوله تعالى: ﴿ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠].

وإن كان المدعي لا يقصد بالحكم: القضاء[1]، ويقصد أن القرآن يخلو من آيات توضح نوع النظام الذي يقوم عليه الحكم أهو جمهوري أم استبدادي أم بلشفي أم ماركسي، فإن ذلك يدل على أن المدعي جانبه الصواب في فهم مقاصد القرآن والسنة من حيث:

أن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩] وأضرابه يدل على أن: « النظر في وجه الأمر بإطاعة أولي الأمر يقتضي وجوب إقامتهم، فالقرآن لم يصرح بحكم الإمارة العامة اكتفاءً بما بثه في تعاليمه من الأصول التي تُبيِّنُها السنة ويرجع إليها الراسخون في العلم عند الحاجة إلى الاستنباط.. »[2].

هذا عن وجوب إقامة الحكم الإسلامي، أما تفاصيل هذه الحكومة: « عنيت الشريعة في الأكثر بتفصيل ما لا تختلف فيه مصالح الأمم ولا يتغير حكمه بتغير الزمان والمكان وهو ما يرجع إلى العقائد والأخلاق ورسوم العبادات، ثم جاءت إلى قسم المعاملات والسياسات فأتت على شيء قليل من تفاصيله وطوت سائره في أصول عامة لحِكَم ثلاث:

١ - أن أحكام هذا القسم تختلف بحسب ما يقتضيه حال الزمان وتطور الشعوب فإذا وقعت الواقعة أو عرضت الحاجة نظر العالم في منشئها وما يترتب عليها من أثر، واستنبط لها حكمها بقصد ما تسعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا.

٢ - أن وقائع المعاملات والسياسات تتجدد في كل حين، والنص على كل جزئية غير متيسر، علاوة على أن تدوينها يستدعي أسفارًا لا فائدة للناس في كلفة حملها.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١/ ٣١٠) وما بعدها.

(٢) الشيخ: محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٢٨٠).

٣ - أن الشريعة لا تريد أسر العقول وحرمانها من التمتع بلذة النظر والتسابق في مجال الاجتهاد.

فإذا كانت الأحكام والنظم تفصل على ما تقتضيه حال الشعوب، وكانت وقائع المعاملات والسياسات لا تنقضي، وكان شارع الإسلام يراعي حق العقل ولا يريد حصره في دائرة ضيقة، فهل من العقل أو من الصواب أن يقول قائل: لماذا لم يتحدث النبي ﷺ إلى رعيته في نظام الملك وقواعد الشورى؟[١].

إذن، القول بأن « ليس هناك نظام للحكم شرع له الإسلام »[٢] يجب أن يكون معناه: « ليس في الشريعة الإسلامية نظام حكم معين محدد التفاصيل، وإنما جاءت الشريعة الإسلامية في هذا المجال بالقواعد العامة فحسب »[٣].

فالقرآن قد اشتمل على جملة من المبادئ السياسية اشتملت على العدل في الحكم، والشورى، والوحدة، والأخوة، والتضامن، والتعاون في كل أعمال الخير، وولاية الأمر، والطاعة، والقضاء، والدفاع، والجهاد.. إلخ، وهو في مجموعه قانون تناول تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية من كل وجوهها، واحتوى أيضًا على قوانين للحرب والسلام، وهذه من أخص أمور السياسة، وخوطبت به أمة متحدة تؤمن به ذات كيان خاص[٤].

أما في السنة النبوية فقد وردت أحاديث صحيحة ذُكِرَ فيها الخليفة والإمام والبيعة والأمير، وقد جاءت في أغراض متعددة ومعانٍ مختلفة[٥] مثل قوله ﷺ: « **كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس رَاعٍ وهو مسؤول عن رعيته والرجل راعٍ على أهل بيته ومسؤول عن رعيته** »[٦] وغيرها كثير من الأحاديث[٧].

---

(١) السابق (ص ٣٤٥، ٣٤٦). (٢) الجابري: العقل السياسي العربي (ص ٣٧١).

(٣) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ١٠٩)، ط٢، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، دار الشروق، القاهرة.

(٤) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية (ص ١٥٥).

(٥) الشيخ: محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٢٨١).

(٦) أخرجه: مسلم في صحيحه: كتاب الإمارة، باب: فضل الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم (٣/ ١٤٥٩)، الحديث رقم (١٨٢٩). وأخرجه، الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته (ص ٨٧٠)، حديث رقم (٨٦٩٨).

(٧) راجع: الشيخ: محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٢٨١) وما بعدها.

الخلط العلماني بين المرجعية ونظام الحكم: لا يعترض محمد عمارة على ما ذهب إليه العلمانيون - وغيرهم من الإسلاميين - إلى أن الإسلام لم يحدد للحكم الإسلامي نظامًا بعينه؛ بل إنه يذهب إلى أن كل النُّظم هي وضع بشري، واجتهاد إنساني، وإنجازات مدنية؛ ولذلك فهي متغيرة ومتطورة دائما وأبدًا، أما الوضع الإلهي الثابت فهو المبادئ، وترك للبشر الاجتهاد في إبداع النُّظم التي تقترب بهذه المبادئ من الحدود القصوى للفعل والفعالية في الممارسة والتطبيق[1].

ولكن هل معنى أن كل النُّظُم وضعية بشرية إنسانية يسوِّغ القول بأن جميع النُّظم متساوية؛ إسلامية كانت أو غير إسلامية[2]، أو يبيح القول بأن الشورى والعدل والإخاء لدى جميع الديانات والمذاهب السياسية والاجتماعية قيم إنسانية خالدة ومُثل عليا يتطلع البشر جميعًا إلى تحقيقها كما يدعي الجابري[3]، فتسوى بين الاجتهادات القائمة على مبادئ إلهية، وتلك القائمة على الوضع البشري المنفصل عن نور الوحي.

وهذه التسوية تؤدي إلى عدم التمييز بين أسس الحكم والنظم الحاكمة في الإسلام، والعقائد والفلسفات والأنساق الفكرية؛ لذا فهي تسوية مرفوضة من حيث إن:

أ - الشورى مبدأ إسلامي وفريضة إسلامية ثابتة ووضع إلهي خالد، والنظام المحقق لهذه الشورى وضع بشري متطور، ولكنه لا بد من أن يكون كافلًا لتحقيق المبدأ الإلهي فيها.

ب - العدل في الحكم - كذلك - مبدأ إلهي ثابت، والنظام القضائي الذي يحقق هذا العدل، وضع بشرى متطور، ولا بد من أن يكون وافيًا بتحقيق المبدأ الإلهي ومقاصده.

جـ - فلدينا نظم هي وضع بشري وإنجاز مدني، ولدينا مبادئ إلهية ومقاصد شرعية هي مرجعية هذه النظم، وتميُّز المرجعية في المبادئ والمقاصد هو الذي يقضي بتميُّز النُّظم، لتميز المرجعية[4].

---

(١) انظر: د.محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ١٤٠)، ط٢، (٢٠٠٧م)، دار الشروق.

(٢) انظر: محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي (ص ٨٨، ١٢٠).

(٣) انظر: الجابري: الدين والدولة (ص ٧٣)، وله أيضًا، العقل السياسي العربي (ص ٣٧٢).

(٤) انظر: د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني (ص ١٤٠، ١٤١).

وعلى هذا فليس صحيحًا ما ذهب إليه الجابري من تسوية بين قيم الشورى والعدل والإخاء في المذاهب الاجتماعية الوضعية، وفي الأديان السماوية، لتميُّز المرجعية الإلهية عن باقي المرجعيات الوضعية.

فاختلاف المرجعيات واختلاف المقاصد هو الذي يمايز بين النظم والحكومات، وكما يعلم الجابري أن المرجعية الاشتراكية لا يحققها ويطبقها إلا نظام اشتراكي وحكومة اشتراكية، يقيمها ويبدعها الاشتراكيون لتحقيق مقاصد اشتراكية[١]، فكذلك الحال مع المرجعية الإسلامية لا يحققها ويطبقها إلا نظام إسلامي وحكومة إسلامية يقيمها ويبدعها المسلمون لتحقيق كامل المرجعية لمنهاج شامل للدين والدنيا والآخرة، لفروض العين وفروض الكفاية، لنظام الفرد والأسرة والمجتمع، لكل سياسات العمران البشري، وللمفهوم المتميز للعدل في الإسلام[٢].

ثانيًا: دعوى استبعاد النظام الإسلامي في الحياة السياسية خشية الاستبداد والظلم باسم الدين[٣]. وهي دعوى تقوم على الخلط في مفاهيم الدين والسياسة وطبيعة السلطة الديمقراطية:

١ - مفهوم الدين: اختزل العلمانيون مفهوم الدين من كونه عقيدة وشريعة ونظامًا اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا صالحًا لكل زمان ومكان، إلى أنه مجرد « إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًّا يتبعه خضوع الجسم.. »[٤] وبتعبير آخر « شأن الفرد وحده، فالعلاقة بينه وبين اللّـه علاقة مباشرة تتم من دون توسط وما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة... وإلا فقد جوهره »[٥].

وهذا حصر خاطئ؛ « لأن الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات »[٦]، واختزال العلمانيين لمفهوم الدين في العلاقة

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤٢). (٢) انظر: السابق (ص ١٤٣).

(٣) انظر: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (ص ٦٣) وما بعدها، والجابري: الدين والدولة (ص ٩٦)، ومحمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام (ص ٧).

(٤) الإسلام وأصول الحكم (ص ١٣٨).

(٥) انظر: الجابري: الدين والدولة (ص ١١٦، ١١٧).

(٦) د. محمد عبد اللّـه دراز: الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (ص ٦٣)، ط١، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، دار القلم، الكويت.

الروحية بين العبد وربه هو أمر مستورد من تعريفات علماء الغرب للدين[١]، بهدف التكريس لنزع « الوظيفة الاجتماعية للدين »[٢] عن الحياة، فمفهوم الدين لدى علي عبد الرازق والجابري يهدف إلى تحييد الوظيفة الاجتماعية للدين، وهذا لا يتفق مع شمول رسالة الإسلام كما سبق بيانه في كثير من المواضع.

٢ - مفهوم السياسة: مفهوم السياسة لدى الخطاب الحداثي - وخاصة عند الجابري - يقوم على المفهوم الغربي، والسياسة فيه تعتمد على النسبية والتغيُّر، وتحركها المصالح الشخصية أو الفئوية [٣]؛ لهذا فهي تعمل وفق « القانون الطبيعي » قانون طبيعة الفرد المؤلفة من الغرائز والنوازع الذاتية، قانون الأثرة والاستبداد وقهر الناس لبلوغ غايات المجد أو الثراء أو التحكم[٤]. وهي لذلك لا تهدف إلا إلى شهوات دنيوية، تعتمد على أحكام وضعية بشرية مقياس التشريع فيها هو المنفعة[٥].

أما السياسة الإسلامية فهي التي قانونها شرع الإسلام، وهو الذي يستمد مبادئه من القرآن والسنة، والذي يمكن لأحكامه أن تنمو وتتفرع باجتماع حكمة العقل الفردي والجمعي والإرشاد النبوي والغاية الإلهية[٦].

وقد انعكس مفهوم السياسة بمعناه الدنيوي الغربي على مفهوم المصلحة لدى الجابري والخطاب الحداثي عمومًا كما سبق بيانه في موضع سابق[٧] بما يغني عن عدم لزوم تكراره هنا، ففرق كبير بين المصلحة التي يدعي الجابري الاعتماد عليها في فلسفة العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية، والمصلحة في الشريعة الإسلامية التي تعتمد على ضوابط وشروط وأركان[٨].

والخلط المتعمد للمفاهيم: الدين، السياسة، المصلحة، يهدف إلى إقصاء دعاة

---

(١) انظر: السابق (ص ٦٤) وما بعدها.

(٢) انظر: مفهومها في السابق (ص ١٥١).

(٣) انظر: الدين والدولة (ص ١١٦، ١١٧).

(٤) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية (ص ١٢٦).

(٥) انظر: السابق (ص ١٢٦، ١٢٧).

(٦) انظر: السابق (ص ١٢٧).

(٧) انظر: الفصل الأول من الباب الرابع.

(٨) راجع: محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٣٨٤).

- د. محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (ص ٨٣) وما بعدها.

- د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ١٣٠) وما بعدها.

المنهج الإسلامي في الإصلاح بدعوى أن « الذين يريدون إقامة سياسة الحكم في الدول الإسلامية على أساس من تعاليم الإسلام، يستغلون الدين لتحقيق أهداف سياسية، وهذا الرأي والدعوى التي أُسِّس عليها كلاهما لا يتسق مع منطق الإسلام، بقدر ما يخالف حقائق تاريخه »[١].

فهل تحت دعوى الخوف لا يأخذ الإسلام مكانه اللائق به في النظام الاجتماعي؟

أ - إن ارتباط الأمور السياسية - في المفهوم الإسلامي - بالقواعد الدينية، لا يؤدي إلى أن يسيطر « رجال الدين » - أو من يطلق عليهم هذا الاسم - على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية.

ب - لذا فمن الواجب أن نتنبه إلى أنه لا يجوز استبعاد علماء الدين أو رجاله من ممارسة الحقوق السياسية أو المشاركة في العمل السياسي، بما في ذلك المشاركة في تولي مناصب الحكومة كلها بحجة الخوف من أن يسيطر هؤلاء على دفة الحكومة الإسلامية.

جـ - علماء الدين مواطنون يجب كفالة كافة حقوق المواطنة لهم، فقد يكون في مشاركتهم في العمل السياسي ما يدرأ كثيرًا من المفاسد عن مجالات هذا العمل ويقدم القدوة التي تحول دون انطلاق الشباب المسلم المستمسك بدينه نحو الغلو الممقوت أو انحرافه في تيار الانحراف العقدي أو السلوكي بما يجره ذلك كله على الأمة من ويلات ويوقعها فيه من عثرات[٢].

٣ - **مفهوم الديمقراطية**: ويلاحظ تناقض الخطاب العلماني في الدعوة إلى الديمقراطية والعقلانية من جهة، والدعوة إلى تحييد علماء الدين عن المشاركة السياسية من جهة أخرى.

ففي حين يذهب الجابري وأمثاله إلى أن « الإسلام السياسي » يؤدي إلى الطائفية والحرب الأهلية[٣]، تكريسًا لإقصاء كل من يدعو إلى المرجعية الإسلامية في الحياة الاجتماعية، نجده يدعي القول بالديمقراطية التي تعني حفظ حقوق الأفراد وحقوق

---

(١) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي (ص ١١١).

(٢) انظر: السابق (ص ١١١، ١١٢).

(٣) انظر: الدين والدولة (ص ١٠٠) وما بعدها.

الجماعات، والعقلانية التي تعني الصدور في الممارسة السياسية[١] (لا عن المرجعية الإسلامية) بل من العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، (والعقل لدى الجابري هو العقل الحداثي الماركسي) وليس عن تقلبات الهوى والمزاج (وهو يصف بذلك الإسلاميين).

ولا شك أن الديمقراطية العلمانية تختلف عن الديمقراطية الإسلامية من حيث المصدر والمقاصد والغايات:

أ - الديمقراطية الغربية: مفهوم الشعب والأمة فيها مقترن بفكرة القومية والعنصرية ومحصور في حدود جغرافية، ولا كذلك في الإسلام، فالرابطة الأصلية فيه هي وحدة العقيدة، ثم وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها.

ب - أهداف الديمقراطية غير الإسلامية هي أغراض دنيوية أو مادية صِرفة بينما أغراض النظام الإسلامي تشمل الكل المتوازن من الأغراض الروحية والمادية، وتنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية، والتي تؤدي إلى رضوان اللّـه، وتجعل الدين المقياس الذي تقيس به أعمالها.

جـ - سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة وهي صاحبة السيادة حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة، أما في الإسلام؛ فإن سلطة الأمة مقيدة بالشريعة: بدين اللّـه الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها، فإرادة الأمة الكلية أحد مصادر القانون إذا اعتمدت هذه الإرادة على ما جاء في الكتاب والسنة[٢].

إذن، فهناك فروق جوهرية بين الديمقراطية الشيوعية[٣]، والديمقراطية « الإسلامية »، أما ما يدعيه الجابري في ديمقراطيته فهو أمر له مقاصد يأتي الإعلان عنها في موضعها.

وكذلك يتضح تناقض الخطاب العلماني عندما يكرِّس لتحييد علماء الدين أو ذوي

---

(١) انظر: السابق (١١٣، ١١٤).

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية (ص ٣٤١، ٣٤٢).

(٣) راجع: د. محمد عبد اللّـه العربي: ديمقراطية القومية العربية بين الديمقراطية الشيوعية والديمقراطية الرأسمالية (ص ١٠٤) وما بعدها (ص ٣٥٦) وما بعدها، ط٢، وزارة الثقافة، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة (١٩٦١م). وهو كتاب قيِّم ورائع يحتوي على تحليلات نقدية مقارنة بين الفكر الشيوعي والتصور الاجتماعي الإسلامي، ويبدو أن مؤلفه قد اختار هذا العنوان لأبعاد سياسية تخص تلك الفترة.

النزعة الدينية مع إلمامهم وخبرتهم بشؤون التخطيط التنموي وشؤون المال والاقتصاد وغيرها، بحجة الخوف من التوظيف السياسي للدين - يتضح هذا التناقض - في ظل دعواهم للديمقراطية، ولكنها لما كانت ديمقراطية شيوعية فهي ترفض مطلقًا مشاركة ذوي الروائح الدينية في المشاركات السياسية.

لهذا، لا يحسبن القارئ المتفحص أني أقصد من التحليل في هذا الجانب - لآراء الخطاب الحداثي - أني أروج لفئة معينة من الفئات التي تتخذ الشوارع ميدانًا، ومن الغوغائية وسائل للتغيير لبعض المشكلات الظرفية رافعين شعارات الإسلام وغيرها، كلا ألبتة؛ بل أقصد دحض زعم العلمانيين الذين يتخذون من القول بـ « الإسلام السياسي »[1] صفة عامة يقصدون بها « الفكر الإسلامي » و« المفكرين المسلمين » في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ويتحدثون عن « رجال الدين » ويقصدون تشبيههم برجال الكنيسة في الغرب، ويصفون بذلك كل من يدعو إلى ربط أنظمة ترتيب المجتمع: تنمويًا، وتربويًا، وتعليميًا، واقتصاديًا وسياسيًا بالمرجعية الإسلامية في الإصلاح.

فمثلًا نجد الجابري يصف كل المفكرين المسلمين الذين يدعون إلى المرجعية الإسلامية في الحياة بأنهم: « تيار الإسلام السياسي »[2] ويَحَمِّل الإمام محمد عبده تبعة تكوين هذا التيار؛ لأنه هو الذي ربط بين الإسلام والسياسة في الإصلاح[3]، بيد أني أشك في أن الجابري حزين على السياسة؛ لأن محمد عبده ربط بينها وبين الدين؛ بل إن عداء الجابري لمدرسة الإمام محمد عبده يعود إلى عدائه للفكرة الدينية الإصلاحية في ذاتها، وهو ما تمثل في مشروع النهضة لدى محمد عبده وتلاميذه الذين ساروا على منهجه تجديدًا وتطويرًا حسب مقتضيات العصر.

إن محمد عبده في منهجه الذي اعتمد على إصلاح مؤسسات التعليم وأهمها الأزهر ودار العلوم، لم يقتصر أثره التنويري على بلاد المشرق فقط، بل امتد إلى الجزائر؛ حيث تلاميذه في جمعية العلماء، وإلى المغرب؛ حيث تلاميذه في القرويين

---

(١) راجع: محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي (ص ٧) وما بعدها، ومحمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٩٤).

(٢) الدين والدولة (ص ١٢١).

(٣) انظر: المشروع النهضوي العربي (ص ٦٥) وما بعدها، والخطاب العربي المعاصر (ص ٦٥) وما بعدها.

وفاس كما سبق بيانه في غير موضع[١].

لهذا، فإن مقولة: « الإسلام السياسي » عبارة مغرضة مقصدها تشويه الإسلام، وفيها من معاني التلبيس والافتراء على دين اللّـه ما فيها، فالإسلام حضارة بكل معاني الحضارة السامية السامقة العالية وليس مجرد ممارسات أو حركات، والذي يتخذ من الإسلام جزءًا مهملًا منظومته المتكاملة فلن ينال إلا النقص في عمله؛ لأن الإسلام دين كامل شامل عام.

إذن، فما التطور الذي يومىء إليه عنوان المطلب السابق؟ وما البديل لهذا الدين الذي هو مجرد علاقة بين العبد وربه، ومن ثم يجب فصله عن الحياة السياسية..؟

إن الجابري أخذ بفتوى شيخه علي عبد الرازق وزاد عليها، فلم يبحث عن نظام للحكومة فقط، بل بحث لها عن عقيدة، فاختار من نُظُم علي عبد الرازق: « البلشفية »[٢] ومن عقائد الغرب: الماركسية، وبين البلشفية والماركسية وشائج تُمَكِّن من القول أنهما وجهان لعملة واحدة.

فالجابري يدعو إلى اتخاذ الماركسية أيديولوجيا وعقيدة، ويكرس لمستقبلها في الوطن[٣] العربي الذي هو إسلامي.

وبنصه هو: « ندعي أن الماركسية ستهيمن على الساحة الفكرية وستكون محركًا للصراع الاجتماعي في الوطن العربي مستقبلًا.. »[٤].

وهذا - في رأيه - لأن الشروط الموضوعية التي تسود مستقبل الوطن العربي ستجعل هيمنة الماركسية على الساحة أمرًا ممكنًا؛ لأنه « لم تقم بعد نظرية تستطيع منافسة الماركسية في هذا الميدان: ميدان تفسير الفقر والظلم الاجتماعي.. »[٥].

لهذا، فالجابري يقرر أن « العقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقية في هذا المجتمع أكثر من غيرها، العقيدة التي يمكن أن تتحول فيه إلى فعل تاريخي هي تلك التي تفسر وضعية ذلك المجتمع تفسيرًا ملموسًا معينًا، وكما قلت؛ فليس هناك بعد

---

(١) انظر: التمهيد في أول هذا البحث. (٢) الإسلام وأصول الحكم (ص ٨٩، ٩٠).

(٣) يدعي الجابري أن خطابه موجه جغرافيًا إلى الوطن العربي، غير أنه يهدف إلى مخاطبة كل المسلمين وزعزعة ثقتهم في كون القرآن منهج نهضوي.

(٤) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (ص ١٥٦).

(٥) السابق (ص ١٥٧).

في هذا المجال ما ينافس الماركسية »[١].

لهذا، فليس من العجيب أن يكون من أسس التجديد للفكر السياسي الإسلامي - فيما يرى الجابري -: « تحويل العقيدة إلى مجرد رأي »[٢] ولماذا لا؟ أليس الدين مجرد علاقة بين العبد وربه كما يدعي؟!

إذن، فهي إلى الشيوعية أقرب[٣]؛ تلك الدعوى الغريبة في ميدان الفكر المعاصر، فماذا بعد العقيدة والدين يمكن أن تحرص عليه هذه الدعوى؟ فالتفريط في العقيدة تفريط في المناهج القرآنية التي شرعت لتنظيم المجتمع على مستوى الأسرة والأمة والعالم الإنساني، وفي هذا المطلب دُرس التفريط على مستوى نظام سياسة الأمة، وسيأتي - بمشيئة اللّـه - دراسة التفريط على مستوى التكوين الاجتماعي (الأسرة، المواطنة) ثم المجتمع الإنساني العالمي في مواضعه من هذا الباب بإذن اللّـه.

ولما قمنا بنقد « الماركسية » في كثير من المواضع في الصفحات السابقة[٤] فإننا سنقتصر هنا على بيان مدى خطر دعوى تجريد الدين من محتواه النهضوي، فمن الحقائق الثابتة أن ضعف الوازع الديني في أي شعب يؤدي إلى طغيان النزعة المادية في كل نواحي الحياة، وتنظيم الحياة على هدي المادية يُمَكِّن للأثرة والأنانية في النفوس، ويحل عرى الأخلاق عروة عروة، أما إذا انعدم الوازع الديني انعدامًا كليًّا انطلقت الغرائز البهيمية من عقالها، ولم يقف حائل بين الإنسان وبين الإقدام على تدمير على كل شيء في سبيل تحقيق مآربه[٥].

إن أكبر ميزة لخاتم الأديان تركزت في العمل على تنمية الوازع الديني في:

أ - التوفيق الكامل بين المطالب المادية والقيم الروحية، وتعاليمه وعباداته على السواء تغرس في النفوس الشعور بالقرب من اللّـه، والاتصال باللّـه بغير وسيط، فيسيطر هذا الشعور على حركات المسلم وتصرفاته، ويكون له رائدًا في كل غدواته وروحاته.

---

(١) السابق (ص ١٥٩). (٢) العقل السياسي العربي (ص ٣٧٤).

(٣) راجع: د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص ٣٣١) وما بعدها، القاهرة، (١٩٥٩م)، ومحمد عبد اللّـه العربي: ديمقراطية القومية العربية (ص ١٨٩) وما بعدها.

(٤) انظر: في هذا البحث : المبحث الثالث من الفصل الأول من الباب الأول.

(٥) انظر: د. محمد عبد اللّـه العربي: ديمقراطية القومية العربية (ص ١٤٦).

ب - وينعكس هذا الشعور على التحرك النهضوي في الحياة، فيتوجه الإنسان إلى العمل المنتج بالسعي في مناكب الأرض لاستخراج خيراتها وكنوزها، وتنمية الحياة في الأرض، والشكر للّـه بإحسان استغلال تلك الخيرات واستخدام ثمراتها فيها أمر به من خير وبر وعمل صالح[1].

- **وإذا احتج الماركسيون بأن:** « المادية هي التي أنشأت الحضارة الصناعية الحديثة، وهي التي أثمرت الاكتشافات والابتكارات الفنية.. وهي التي أتاحت للإنسان غزو الفضاء وفتحت للإنسان عصر الذرة »[2].

فأقول مع الدكتور محمد عبد اللّـه العربي عندما تحدث إلى ماركس: لا يا جابري: « لا يا ماركس إن العقل البشري هو الذي استحدث كل هذا، العقل البشري الذي امتثل لأمر اللّـه في التدبر في الكون، والنظر في مخلوقاته، والكشف عن عظمته باجتلاء أسرار خصائصها. العقل البشري وهو ليس شيئًا ماديًّا تراه يا كارل ماركس، بل هو قبس من نور اللّـه الذي تجحد وجوده. فحجتك يا ماركس مردودة عليك »[3].

وحججك ونظامك وعقيدتك، يا جابري، مردودة عليك، وإن كنت تزعم أن إيهامك بالقول بأن النظام الإسلامي يؤدي إلى شبهة القول بـ « الدولة الدينية »، فهذ أمر ليس فيه شبهة، فالدين شرف لا شبهة، بيد أن للمفهوم الإسلامي للدولة المدنية مقامًا آخر في المطلب التالي.

مع الأخذ في الحسبان أنه تبقى دعوتان لم يتناولهما هذا التعقيب: دعوى الاستدلال بحديث: « أنتم أدرى بشؤون دنياكم »، والأخرى دعوى: قولهم: إن النظام الإسلامي يتعارض مع حقوق المواطنة، وسيكون ردهما وبيان الطرح المغاير لهما فيما سيأتي من مطالب بمشيئة اللّـه ﷻ طالبين منه التوفيق والسداد:

○ المطلب الثالث:

فلسفة العلاقة بين الإسلام ونظام الحياة الاجتماعية لدى اتجاه الإسلام الحضاري:

لما كان الإسلام دينًا شاملًا لكل مناحي الحياة الإنسانية؛ فإنه ليس حكرًا على

---

(١) انظر: السابق (١٤٧).

(٢، ٣) السابق (ص ١٤٨).

طائفة بعينها تدعي التحدث باسمه، ولكنه ملك لكل الناس بشرط فهمه وتطبيقه وفق القواعد الشرعية، والضوابط التي قررها القرآن الكريم والسنة النبوية، وهذا من حقائق الإسلام الذي جاء للناس كافة؛ فقد قال اللّه تعالى آمرًا رسوله ﷺ: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وفي الفكر الإسلامي المعاصر ارتبطت هذه المسألة بالعراك الفكري الذي دار حول طبيعة السلطة الحاكمة في الإسلام؛ أهي سلطة دينية كهنوتية تمثل سلطة رجال الدين، كما كان حال الكنيسة الغربية في أوربا في عصر نهضتها، أم هي سلطة علمانية متحررة من الروابط والضوابط الدينية والأصول العقائدية؟

وقد اجتمع موقف مفكري اتجاه الإسلام الحضاري على أن نظام الحكم في الإسلام، ليس سلطة كهنوتية، ولا هو سلطة علمانية متحررة من الأصول الدينية؛ ولكنه سلطة مدنية إسلامية تعتمد على الأصول، والضوابط الواردة في القرآن والسُّنَّة التشريعية[1].

فالإمام محمد عبده يذهب إلى أنه:

« ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير،

---

(١) راجع: الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة (١/ ١٠٧).
- الأمير شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي (١/ ١١٨).
- علال الفاسي: النقد الذاتي (ص ١٠٣) وما بعدها.
- محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٢٢٤) وما بعدها، ضمن معركة الإسلام وأصول الحكم، للدكتور محمد عمارة، ط٢، دار الشروق، القاهرة (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
- د. محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده، (ص ١١٨) وما بعدها.
- د. عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطورها (ص ١٠٥ - ١٠٧)، ترجمة: د. نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتقديم: د. توفيق الشاوي، القاهرة، (١٩٨٩م).
- د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية (ص ١٩)، ط٥، دار المعارف، القاهرة (١٩٦٩م).
- الشيخ شاكر: جمهرة المقالات؛ مقال: يوم البعث (ص ٢١٤، ٢٤٠).
- أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص ٨).
- د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ١٢٦).

والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها اللّـه لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم »[١].

وتقرير « مدنية » السلطة السياسية في المجتمع لا يتنافى بحال من الأحوال مع الشرع والدين، والإمام محمد عبده يوضح ذلك بأن: « الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدودًا ورسم حقوقًا، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلّا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة... فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطة أو الخليفة..، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.. »[٢].

لهذا فإن طبيعة السلطة الإسلامية، تختلف عن السلطة الثيوقراطية فلا يجوز « لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج « ثيوكراتيك »؛ أي: سلطان إلهي؛ فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن اللّـه، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة ولا بما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة؛ بل بمقتضى الإيمان..؛ لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا، هما دين وشرع »[٣].

ويذهب محمد عمارة إلى أنه في الساحة الفكرية بالعالم الإسلامي في الفكر المعاصر برز اتجاهان فكريان متعارضان:

أولهما: النخبة الوطنية المتغربة: وهي التي تبشر بالنمط والطريق الذي سلكته الحضارة الغربية، عندما رفضت تخلف وجمود « السلطة الدينية » التي أقامتها الكهانة الكاثوليكية بأوربا العصور المظلمة والوسطى، واختارت بدلًا منها علمانية تفصل الدين عن الدولة ونظم الحياة الاجتماعية، كما اتضح في المطلب السابق.

والآخر: فصائل الغلو من تيار الصحوة الإسلامية: وهي التي اشتبه عليها الأمر فرددت فكرًا ومارست سلوكًا يوهم أنها من أنصار السلطة الدينية والدولة الدينية؛

---

(١) الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة (١/ ١٠٦).

(٢) السابق (ص ١٠٧). (٣) السابق (ص ١٠٨).

على الرغم من إعلانها تميُّز الإسلام عن الكهانة الكنسية في هذا المقام[١].

وعملت الأبعاد النفسية (السيكولوجية) التي أساسها « الخوف » على تفاقم حدة المجادلات والمشاكسات بين الاتجاهين السابقين، فتيار الغلو ينفر ويخاف من القول بفصل الدين عن الدولة، فاندفع إلى ما يوهم تبنيه لمقولة: السلطة الدينية: « مما يجعل التيار التغريبي يتمسك أكثر فأكثر بالعلمانية مخافة الوقوع في قبضة الاستبداد السياسي المغلف بغلاف الدين »[٢].

لهذا، يجب على المهتمين بالفكر والدعوة الإسلامية أن يهتموا بالفهم والتحليل للقضايا والمسائل، وأن يتخلوا عن سلبيات بناء الدعوة على الصراع مع الأفراد، والهيئات والسلطات، وتحدي الحكام، مما يجرئ العامة عليهم وعلى الدولة، وما يتبع ذلك من إسراف في العبارات العاطفية، وأساليب الإثارة التي تصرف الناس عن العمل والتطبيق[٣].

ولكن هل معنى هذا أن تيار الإسلام الحضاري مع الدعوة إلى العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة، وإخراج السلطة الدينية أو التأثير الديني والشريعة الإلهية كلية من شؤون حياتنا ومشكلاتنا في السياسة والاجتماع والاقتصاد، كما هي الحال في المجتمعات الأوربية بعد عصر نهضتها وفي ظل حضارتها؟

ليس هذا مقصد اتجاه الإسلام الحضاري؛ فإن « فصل الدين عن الدولة » على النحو الذي تقرره العلمانية الغربية لا يمكن أن يكون شعار الذين يفهمون الإسلام حق الفهم؛ فهو شعار مرفوض بالقدر نفسه الذي يرفض وحدة السلطتين الدينية والزمنية في المجتمع والحياة، فكلتاهما ثمرة معركة أوربية لها منطلقاتها وملابساتها ومواريثها المختلفة عن الواقع العربي الإسلامي؛ لأن:

أ - الإسلام يقرر « مدنية » السلطة السياسية في المجتمع ويؤكد على بشريتها، عندما يقرر أن الطريق إلى هذه السلطة هو شورى البشر والاختيار: العقد والبيعة، وعندما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة ومسؤوليته تجاهها وأمامها.

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ٨، ٩).

(٢) انظر: السابق (ص ٩).

(٣) انظر: د. عبد اللطيف محمد العبد: قضايا من الفكر الإسلامي الحديث (ص ٦٤).

ب - وهو في الوقت ذاته لا يفصل بين الدين والدنيا؛ لأن آيات القرآن تناولت أمور الدنيا، وقررت للحياة الاجتماعية عددًا من القواعد الكلية المتمثلة في مقاصد الشريعة، وآيات الأحكام قننت للثوابت دون المتغيرات.

جـ - طلب الإسلام من الناس أن يعيشوا ويتحركوا وأن يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم في إطار هذه القواعد والوصايا الإلهية العامة، التي هي أشبه ما تكون بالمثل العليا والأطر الجامعة التي حددها اللّـه للناس كي لا يضلوا عنها[1].

لذا؛ فإن الصياغة الفكرية لهذه المسألة في رأي محمد عمارة، والتي يرى أنها تعبر عن موقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول:

« إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية خالصة، أي: ينكر « وحدة » السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا « يفصل » بينهما، وإنما هو « يميز » بينهما. فالتمييز لا الفصل بين الدين والدولة هو موقف الإسلام »[2].

- أولًا: مدى صحة الاستدلال بقوله ﷺ: « أنتم أعلم بأمور دنياكم » على الفصل بين الدين ونُظُم الحياة:

حيث يستدل العلمانيون على فلسفة الفصل بين الدين ونظُم الحياة بهذا الحديث، فالدين يختص بالعلاقة بين العبد وربه، وأمور العبادات، وفقه المعاملات، وأمور الدنيا ونظم الحياة الاجتماعية لا شأن للدين بها[3].

ويذهب مفكرو الاتجاه الإسلامي إلى أن هذا الحديث لا يصح الاستدلال به على ما يدعيه العلمانيون من حيث يذهب الشيخ محمد الخضر حسين إلى أن:

أ - هذا الحديث وارد في واقعة تأبير النخل فيحمل على هذا المعنى وما شاكله من فنون الزراعة والصنائع، وغيرها من وسائل العمران المادية.

ب - ويفرق الشيخ الخضر بين منظورين للحديث:

المنظور الأول: من حيث الحكم في القضايا التي تكون بين الزراع والصناع والتجار وغيرهم؛ فإنه من أمور الدين التي كان الرسول ﷺ يتولى فيها القضاء بنفسه

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ٧٠ - ٧٣).

(٢) السابق (ص ٧٤).

(٣) انظر: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (ص ١٤٦)، والجابري: الدين والدولة (ص ٨٤).

أو من ينوب عنه، ويرسل في الأسواق من يراقب شؤون المعاملات فيها.

المنظور الثاني: إصلاح شأن هذه الفنون التي هي من أمور الدنيا فلا يدخل تعليمها في وظيفة الرسول ﷺ؛ إلا من حيث الأمر بإقامة ما يسد حاجات الأمة ويكفل لها العزة والمنعة؛ فالعمل على إصلاح هذه الفنون يؤخذ فيه برأي العارف (الخبير) وإن لم يكن مطَّلعًا على أحكام الشريعة[١].

وكذلك نجد أن محمد عمارة يفرق بين جانبين في دعوة الرسول ﷺ:

١ - الجانب الديني:

وهو الجانب الذي فيه العصمة والقداسة؛ لأنه كان فيه ﷺ مبلغًا عن السماء ومؤديًا لما يوحى إليه، ولم يكن مجتهدًا ولا مبدعًا أو مبتدعًا: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤].

٢ - الجانب الدنيوي:

وهو الذي تعرض له الرسول ﷺ في سبيل تبليغ دعوته، عندما أقام الدولة، وساس الأمة ونظم المجتمع، وقاد تنمية العمران، وقد كان في هذا بشرًا مجتهدًا فيما ليس فيه نص؛ لهذا كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعًا للشورى[٢].

المدنية لا تعني الفصل بين الدين والدنيا: في قوله ﷺ: « **إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر** »[٣]، وقال: « **أنتم أعلم بأمور دنياكم** »[٤].

فليس في هذين الحديثين وأمثالهما ما يدل على الفصل بين الدين والدنيا، فالدين إنما جاء لإصلاح أمور الدنيا؛ إذن فالتمييز وليس الفصل بين ما هو دين في القرآن والسنة التشريعية[٥]، وما هو دنيا وأحكام وسياسة، لم يعرض لها القرآن بنص وتفصيل

---

(١) انظر: الشيخ: محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٩).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ١٨، ١٩).

(٣) أخرجه: مسلم في صحيحه على اختلاف في اللفظ: كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: السهو في الصلاة والسجود له (١/ ٤٠٠)، الحديث رقم (٥٧٢)، والألباني: في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته (١/ ٤١١)، الحديث رقم: (٥٧٢)، قال الشيخ الألباني: صحيح.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر: محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ٧٦).

فالاحتكام فيها للاجتهاد والرأي، والمعيار والهدف هو مصلحة مجموع الأمة، في إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي حددها القرآن الكريم[١].

وهذا التمييز يعطي لمشروع النهضة امتداده المستقبلي الذي ينطلق من القرآن الكريم، والسنة النبوية التشريعية آخذًا أبعاده المكانية في المجتمع الإنساني، وأبعاده الزمنية في العصور والأزمان، بناءً على القواعد والأصول القرآنية والنبوية، والتحديث والتجديد من خلالها.

- ثانيًا: دعوى أن السلطة في الإسلام دينية وأثرها على المشروع الحضاري:

في الفكر المعاصر ظهر تيار الغلو في القول بأنه ليس للبشر تدخل في الحكم، وأن الحاكمية للَّـه ﷻ، وقد تعرضنا لهذه المسألة في إطار نقد محمد عمارة لخطاب النهضة على المستوى الثقافي في الساحة الثقافية الإسلامية[٢] أمَّا في هذا الموضع فتناولنا للقضية من زاوية أخرى؛ هي دراسة البُعد السياسي وانعكاسه على مشروع النهضة.

مفهوم السلطة الدينية وما يترتب على القول به: السلطة الدينية تعني: أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم اللَّـه وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا، وسواء أكان هذا الادعاء من قِبل فرد يتولى منصبًا دينيًّا أو منصبًا سياسيًّا، أم من فرد أو مؤسسة فكرية سياسية[٣].

والفكر الإسلامي في كل مذاهبه وتياراته الفكرية - ما عدا الشيعة - ينكر وجود السلطة الدينية، وينفي حق أي فرد أو هيئة إضفاء القداسة الإلهية على ما يصدر عنه من أفكار وآراء؛ لأن مقتضى التسليم بذلك يقتضي العصمة؛ وهذه العصمة ليست إلَّا للنبي ﷺ[٤].

غير أنه في الفكر المعاصر ظهر فصيل يدعي أن محور نظرية الإسلام السياسية يتمثل في « نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر؛ لأن ذلك أمر مختص به اللَّـه وحده.. ولما كانت الديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعًا. فلا يصح

(١) انظر: السابق (ص ٢٣٤) وما بعدها.

(٢) انظر: المبحث الأخير من الباب الثاني في هذه الرسالة.

(٣) انظر: محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ١٨).

(٤) انظر: السابق (ص ١٨).

إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية؛ بل أصدق منها تعبيرًا كلمة الثيوقراطية »[١].

والرأي السابق وأمثاله يذهب إلى القول بـ « السلطة الدينية » تحت شعار الحاكمية خشية أن: يؤدي القول بأن للإرادة الإنسانية دورًا في صنع النظم السياسية والاقتصادية - أن يؤدي القول بذلك - إلى جعل النظام الإسلامي في السياسة نظامًا وضعيًّا[٢]، وهذا يعد خلطًا كبيرًا بين الدين (الوضع الإلهي)، وبين الاجتهاد (الوضع الإنساني) غير أن الأمر على خلاف ذلك؛ من حيث:

أ - منطق صلاحية الدين لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة، بحكم التطور للعقل الإنساني يصوغها وفق القواعد الكلية لهذا الدين.

ب - تفاصيل نظم الحكم ونظرياتها في الإسلام ثمرات اجتهاد بشري محكوم بقواعده.

جـ - وعلى هذا المعنى؛ يكون القول بأن الأمة مصدر السلطات بمعنى أن لها الحق في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته[٣].

ومصدر الشبهة لدى القائلين بـ « الحاكمية » التي اشتقوها من مصطلح « الحكم » ظانين أن القرآن، ومن ثَمَّ الفكر الإسلامي السياسي يستخدمان مصطلح الحكم للدلالة على النظام السياسي، والسلطة العليا في المجتمع، على حين أن أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى « القضاء »، والفصل في المنازعات[٤]، وبمعنى « الحكمة »؛ أي: الفقه والعلم والنظر العقلي[٥]، ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا الحديث[٦].

وعلى هذا؛ فإن مصطلح « الأمر » لا « الحكم » هو المصطلح الذي استخدمه

---

(١) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية (ص٣٠، ٤٠)، ضمن مجموعة عنوانها: (نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون)، (١٩٦٩م)، بيروت، وانظر: د. عمارة: الدولة الإسلامية (ص ٤٠).

(٢) انظر: عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص ٦١).

(٣) انظر: السابق (ص ٦١، ٦٢، ٦٩).

(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم (١/ ٣١٠).

(٥) انظر: د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية (ص ٤٤) وما بعدها.

(٦) انظر: السابق (ص ٤٠).

القرآن، واستخدمته السنة، وجرى استعماله في الأدب السياسي، على عصر صدر الإسلام، تعبيراً عما نسميه اليوم نظام الحكم في المجتمع، ومن ثَمَّ فلا أساس لاشتقاق الحاكمية الإلهية، من مصطلح الحكم والقول بأنها تعني السلطة السياسية العليا[1].

إذن؛ تيار الإسلام الحضاري يعتمد القول بـ « المدنية الإسلامية »، ويرفض القول بـ « دولة علمانية » أو « دولة لا دينية »، وكذلك يرفض القول بـ « الحاكمية » و« الدولة الدينية » أو « الدولة الثيوقراطية » على أساس أن:

أ - سكوت القرآن عن تفصيل شأن « الدولة » والنظام السياسي؛ معناه أن هذه الرسالة الخاتمة وقفت عند المنهج والمقاصد والغايات والفلسفات في كل ما يتصل بالأمور التي هي كل موضع للتغير والتطور، الذي هو قانون وسنة من سنن اللّـه؛ ومن هذه الأمور: إقامة الدولة وسياسة المجتمعات.

ب - الدولة واجبة إسلاميًّا؛ لأنه لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به، ومن هنا تأتي علاقتها وعلاقة السياسة بالدين في نهج الإسلام، إنها واجب مدني يقتضيه الواجب الديني الذي فرضه اللّـه على المؤمنين بالإسلام.

جـ - فالقرآن الكريم الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه، إذا لم يقيموا هذه الدولة، وأوجب على أهل الولاية والدولة والسلطان أداء الأمانات للمحكومين، وأوجب على الأمة والرعية طاعة أولي الأمر الذين ينهضون بهذه الأمانات[2]؛ في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٨، ٥٩].

* * *

(١) انظر: السابق (ص ٥٦).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٣٤) وما بعدها.

المَبْحَثُ الثَّانِي

فلسفة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

○ المطلب الأول:

فلسفة المواطنة في الفكر العربي المعاصر:

أولًا: فلسفة المواطنة لدى الخطاب العَلماني:

تقوم فلسفة المواطنة لدى الخطاب العَلماني على أساس الاختلاف بين وضعية الفرد اليوم في المجتمع الحديث، ووضعيته في الحضارة العربية الإسلامية، والحضارات القديمة المماثلة لها؛ فالطرف الآخر الذي كان يتحدد به الفرد كمقولة - في الحضارة الإسلامية - لم يكن المجتمع أو الدولة[١]؛ لأنه - في رأي هذا الخطاب - لم يكن ثمة دولة ولا مجتمع بالمفهوم الحداثي لهما.

بل كانت: (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)؛ هي المحددات لعلاقة الفرد[٢]، أمَّا في الحضارة الأوربية، فإن شبكات التحليل التي تجعلنا نمسك بالفرد هي: المدينة، الجامعة، المجتمع، الحزب، النقابة، الدولة[٣].

ومقصد الخطاب العَلماني السابق - عند الجابري - هو أن علاقة الفرد بالمجتمع الإسلامي كان يحددها انتماؤه القبلي، ثم مدى حصوله على المال سواءً من الغنائم أم من أعطيات بيت المال؛ لهذا فإن الجابري يفسر حركة الفتوحات الإسلامية بعوامل « الغنيمة » و« القبيلة »، أمَّا العقيدة؛ فهي التي تفرق بين المسلم وغير المسلم، وعلى أساسها يكون الأخذ أو العطاء، فالمسلم يأخذ من الغنيمة ومن بيت المال، وغير

---

(١) انظر: الجابري: مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية الإسلامية (ص ٥٨)، بحث ضمن مجموعة أبحاث: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في نصوص (مرجع سابق)، وانظر: محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٧٢)، ضمن مجموعة أبحاث: حقوق الإنسان في الفكر العربي...

(٢) انظر: الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (ص ٥٧) وما بعدها.

(٣) مفاهيم الحقوق والعدل (ص ٥٥).

المسلم فالمطلوب منه أن يدفع لبيت المال[1].

لهذا فإن الجابري يلجأ إلى النمط الاجتماعي في الفكر الغربي ليلتمس منه مفهومًا معاصرًا للمواطنة من خلال شبكة علاقاته المعاصرة؛ لأنه بالرجوع إلى عناصر بنية الفرد، وبنية المجتمع في الحضارة الإسلامية: « القبيلة، الغنيمة، العقيدة، الخليفة »[2].

وبالنظر إليها بوصفها تشكل أزواجًا تقابلية - أي: شبكات للتحليل - يتضح أن: « الفرد في المجتمع العربي الإسلامي كان يتحدد عبر الشبكات الخمس التالية: الراعي، الرعية، الخاصة، العامة، العطاء، الخراج (الغنيمة)، العقيدة، القبيلة، ثم البدو، الحضر »[3].

ومعنى هذا أن الفرد كان يتحدد وضعه كما يلي: فهو « أحد أفراد الرعية - ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة - يأخذ العطاء أو يدفع الخراج - تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة - يعيش في البادية أو في الحاضرة »[4].

ومقصد الجابري من التحليل المادي الجدلي السابق هو أنه يريد أن يقول: « إن الفرد في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن يدخل في علاقة مع المجتمع بوصفه كلًّا واحدًا؛ لأن هذا الأخير لم يكن يعلو على مكوناته الخمسة المذكورة؛ بل كان كل واحد منها يقوم مقامه، بحسب الظروف والأحوال، فينوب عنه في التأثير في الفرد، ويتلقى التأثير منه »[5].

والذي يهدف إليه الجابري هو أن غير المسلمين لا يجدون حقوقهم في ظل هذا المجتمع غير المدني؛ لأن المدنية التي يقصدها الجابري تجد أصولها وفصولها في الحياة الفكرية والاجتماعية في أوربا، وهو ما عبّر عنه محمد أركون: بأن الحداثة؛ « هي التي أسست المواطنة على قاعدة جديدة وواسعة تلغي فيها كل الامتيازات الطائفية »[6]؛ وهذه دعاوى مجافية للصواب؛ لأنها تقوم على الطعن في الحقائق التاريخية؛ بل العقائدية التي تمثل الثوابت المتفق عليها، وتصوير الحضارة الإسلامية على أنها حضارة جباية، هدفها هو الحصول على الغنائم والأموال، ولجوؤها إلى

(١ - ٤) انظر: السابق (ص ٥٦).

(٥) السابق (ص ٥٦)، وانظر: محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٨٧) (مرجع سابق).

(٦) السابق (ص ١٨٩).

العقيدة بالاحتماء فيها، وكذلك إلى القبيلة حسبما تقتضيه الظروف، وهذا فيه قمة الافتراء على الإسلام والمجتمع الإسلامي.

فلا شك أن القرآن الكريم، والهدي النبوي أخرجا من آمن في الجزيرة العربية وما حولها من الظلمات إلى النور، وتحولت القبائل بهدي القرآن من البداوة إلى المدنية، وشهد التاريخ أروع صفحات المدنية في المجتمعات الإسلامية في ظل الحضارة الإسلامية بدءًا بدولة المدينة التي وضعت أول دستور اجتماعي لنظام الدولة يشمل كل المواطنين فيها، وقد كانت هذه الصحيفة التي هي امتداد من الدستور الأكبر - القرآن الكريم - هي والقرآن المصدر الذي سار عليه المسلمون العاملون طوال عصور التاريخ.

وإن كان الجابري يدعي أن وضعية الغرب المعاصر هي التي تكون المرجعية لمفهوم المواطنة؛ فإن من مفكري الغرب من يناقضه في هذا، فالمؤرخون الغربيون يشيدون بالتقدم المدني في الفترة المبكرة من دعوة الإسلام في المدينة في إقليم الجزيرة العربية المسكون بالبدو الرُّحَل أو البدو شبه المقيمين، فقام العالم الإسلامي الكلاسيكي لكي يشع نوره لقرون قادمة؛ فهو شبكة من المدن الهائلة من الهند إلى الغرب، تلك المدن تنتشر كفروع للمعرفة والأفكار والثقافات[١].

وهذا الانتشار كان بسبب إيمانهم الراسخ بأن الرسالة التي يحملونها معهم، مصحوبة بتقدم حضاري فوق العادة[٢].

وعن مجتمع المدينة المنورة يؤكدون على أنه نموذج للمدنية الإسلامية؛ ومثال لمن يريد تأسيس أي مدن جديدة ومرجع للحكام وواضعي القوانين[٣].

لذا؛ فإن الإنجاز الناجح للإسلام كان ببناء مجتمعات مدنية ذات صلة وثيقة بتوجيهات القرآن الكريم للمجموعات البشرية لإقامة ما يسمى بـ (الأمة) وجمعها (الأمم)، والمدن والقرى[٤].

---

(١) See: R.B. Serjeant: The Islamic City: page 6 - Selected papers from the colloquium held at the Middle East Centre ‹Faculty of Oriental Studies ‹Cambridge ‹United Kingdom from rg to 23 July 1976 - Unesco.

(٢، ٣) انظر: السابق (ص ٦). (٤) انظر: السابق (ص ٤).

أمَّا الجابري فإنه يصر على تطبيق منهجه المادي الجدلي على كل فترات التاريخ الإسلامي ليثبت أن المجتمع الإسلامي مجتمع مفكك يقوم على الغنيمة وتوظيف العقيدة؛ فالخليفة – في رأيه – تتحدد علاقته مع الخاصة بإرضائهم ولو على حساب العامة؛ لأن الخاصة هم أهل الحل والعقد، فهي: « تضمن للأمير سكوت العامة ورضاها؛ أي الطاعة عن طيب خاطر؛ الطاعة التي تولدها في نفوس العامة سلطة أهل الحل والعقد، سلطة القبيلة، وسلطة العلم، وبالتالي سلطة الدين نفسه »[1].

وعلى هذا، فليس في الإسلام – بمقتضى آراء الجابري – مجتمع أو دولة بالمفهوم المعاصر، وبالتالي فليست هناك أمة؛ لأن معنى الأمة سواء أكان في اللغة العربية أو في القرآن الكريم لا يؤدي معنى الأمة كما تستعمل اليوم في الحضارة الأوربية التي تعني: « مجموعة من الناس تشكل جماعة سياسية تقيم على قطعة أو قطع من الأرض محددة تمثلها سلطة مستقلة »[2].

هكذا وصل الحد بالخطاب العَلماني إلى إنكار الحقائق العقائدية والتاريخية، للتكريس، والدعوة الدؤوبة للعلمنة، وإقصاء الدين بكل الوسائل، وإثبات ضرورة فصل الدين عن المجتمع.

وامتدادًا لمحاولات العلمنة، ومحاربة الدين، وتخويف النُّظُم الحاكمة منه – كرَّس العلمانيون لمقولة: إن النظام الإسلامي يتناقض مع حقوق الأقليات الدينية، « وبكيفية خاصة حقها في ألا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فالعلمانية بهذا الاعتبار تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية »[3].

ويستدل الخطاب العَلماني على دعواه بأن العلاقة بين الدين والدولة تطرح نفسها كمشكل على الفكر والمجتمع والسلطة في: « الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينية كمكون أساسي من مكونات المجتمع »[4].

ويذهب هذا الخطاب إلى أن هذه البلدان بالتحديد؛ هي: « لبنان، وسورية، ومصر والسودان »[5].

---

(١) الجابري: مفاهيم الحقوق والعدل.. (ص ٤٦).
(٢) السابق (ص ٥٦).
(٣) الجابري: الدين والدولة (ص ١١٢).
(٤) السابق (ص ١٠١).
(٥) السابق (ص ١٠١).

وما دامت باقي الدول التي لم تدرج في الدعوى السابقة لا تعاني من هذه المشكلة، فلماذا يغيب النظام الإسلامي للمجتمع في أغلبها؟

- لذا؛ فإن الدعوى السابقة يجانبها الصواب لأمرين أساسيين:

أولهما: أن الدول التي حددها الجابري إذا كانت تعاني من توتر طائفي، فليس لأمور تخص الإسلام كمنهج اجتماعي شامل؛ لأن من أسس هذا المنهج الاندماج والاحتضان لغير المسلمين؛ كما سيأتي بيانه..

والآخر: أن محاولات إثارة التوتر والفتنة والوقيعة - في الدول التي ذكرها الجابري - تعود لأسباب خارجية؛ أهمها استخدام المشروع السياسي الأمريكي الصهيوني لورقة « الأقليات » لإثارة الفتن والقلاقل داخل البلاد الإسلامية، وأكبر نموذج على ذلك: هو السودان؛ فقد عمل المشروع الصهيوني الأمريكي على إثارة التوتر في الجنوب السوداني، وإمداد المتمردين فيه بالأسلحة لتحريضهم ضد الحكومة السودانية[1]، واستمر الصراع أعوامًا طويلة انتهت بانقسام السودان إلى شمال وجنوب.

أمَّا لبنان التي يستدل بها الجابري على دعواه؛ فإن صراعات النفوذ الأمريكي والفرنسي، والإسرائيلي، والبريطاني من جهة، والنفوذ السوري والإيراني من جهة أخرى؛ هي سبب الانقسام الداخلي فيها، وليس أدل على ذلك إلا ما تردده وسائل الإعلام وتصف فيه المجتمع اللبناني وعلاقاته السياسية المتعددة؛ بل إن حزب اللّـه - على الرغم من اختلافنا معه في بعض المنطلقات العقائدية - هو الحزب الديني الوحيد الذي يحمل لواء المقاومة الجادة عن لبنان ضد الكيان الصهيوني، ولولا توفيق اللّـه له؛ لتم احتلال لبنان بأسرها.

أمَّا مِصرنا التي يدعي الجابري أن الطائفية فيها تمثل مشكلًا على مستوى الفكر والسياسية؛ فهو ادعاء غير صحيح ومجافٍ للحقائق؛ فليس في مصر مشكلة من هذا النوع سببها الخوف من إعمال المرجعية الإسلامية؛ بل هي مزاعم يرددها المثقفون العَلمانيون لتحريض السلطة ضد من يسمونهم: « الإسلام السياسي » امتدادًا للحرب

---

(١) راجع: د. حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان (ص ٢٤٥) وما بعدها (ص ٣٢٢) وما بعدها.

العَلمانية على المشروع الإسلامي[1].

هذا، فضلًا عن محاولات المشروع السياسي الغربي إثارة الرأي العام الدولي ضد مصر بدعوى الاضطهاد أو التضييق على « الأقليات »؛ وهذه دعاوى لا تعبر عن مشكل على مستوى السلطة أو الفكر أو السياسية إلا في الخيالات العلمانية الجابرية.

هذا عن ملامح فلسفة المواطنة لدى الخطاب العَلماني؛ فما هي النظرية الإسلامية في المواطنة؟

ثانيًا: ملامح نظرية المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر:

أقصد بـ « نظرية المواطنة »؛ ذلك النسق الاجتهادي الفقهي والفكري، الذي يجتهد في بلورة التكييف الفقهي للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وذلك من خلال القرآن والسنة النبوية.

وقد اهتم مفكرو الاتجاه الإسلامي بهذه المسألة؛ وهي رغم أصالتها في الإسلام، إلا أنه وجد من بين المسلمين من ينكر أن المجتمع الإسلامي ليس فيه مدنية أو حقوق للمواطنة سواءً في عصر النبوة أم غيره كما لاحظنا في الدعاوى العلمانية في المطلب السابق.

- وقد اعتمدت نظرية المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: القرآن الكريم: ومنه استمد المسلمون مفهوم: « الأمة » بمعنى جماعة من الناس[2]؛ وتربط بينهم روابط الهموم المشتركة، والحياة في مجتمع موحد؛ فقد قال تعالى:

- ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون: ٥٢].

- ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

والأمة بالمعنى الاجتماعي: جماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأمانٍ واحدة، أو يجمعهم أمر واحد من دين أو زمان

---

(١) انظر: عبد الستار الطويلة: حكومة مدنية أم دينية (ص ١٥) وما بعدها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٥م).

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية (١/ ٨١).

أو مكان[١].

والقرآن وسَّع هذا المعنى ليشمل المسلمين وغيرهم، وليشمل العرب وغير العرب في إطار المجتمع الإسلامي الذي يحتضن كل الأديان، والقوميات، والأصول والأجناس، وفق ضوابطه، التي تحدد الحقوق والواجبات لكل فئات مجتمع الأمة.

لهذا، فإن عوامل تلاحم الأمة التي جعل الإسلام وحدتها: « فريضة نص عليها القرآن الكريم »[٢].

وقد تحققت التطبيقات الإسلامية على أرض الواقع فأزالت العوامل القبلية والاقتصادية المتحكمة في العقل العربي، وأحلت مكانها الدوافع العقائدية، والإنسانية العليا المتمثلة في الأخوة الدينية والإنسانية في أسمى معانيها؛ « فالموالي الذين كانوا أرقاء ثم حررهم الإسلام، دمجهم النظام الإسلامي في قبائلهم.. ولحمهم فيها بلُحمة الولاء الذي جعله كالنسب سواء بسواء.. والقبائل والعشائر التي اندمج فيها الموالي، قد تحولت إلى لبنات في بناء الأُمة الواحدة »[٣].

لهذا، فإن الرؤية الإسلامية الفكرية والعقدية التي تجسدت في تاريخنا الحضاري ترى أن: « الأصل والسنة والقانون هو التنوع والتمايز..؛ فالواحدية والأحدية فقط للذات الإلهية، ومن عدا وما عدا الذات الإلهية يقوم على التعدد والاختلاف.. ذلك هو القانون التكويني الذي يسود ويحكم كل عوالم المخلوقات في الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وفي الأفكار، والفلسفات، والأيديولوجيات »[٤].

وكذلك فإن دستور العلاقات بين المسلمين وغيرهم يقوم على البر والعدل؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩].

---

(١) المعجم الوسيط (ص ٢٧).

(٢) د. عمارة: الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل (ص١٦، ١٧)، ط١، (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م)، الشروق الدولية، القاهرة.

(٣) انظر: السابق (ص ١٦).

(٤) د. عمارة: في المسألة القبطية حقائق وأوهام (ص٣٢)، ط١، (١٤٢١هـ / ٢٠٠١م)، مكتبة الشروق، القاهرة.

و (البِرُّ): كلمة جامعة لكل صفات الخير[١]، و (تَبَروا): تصلوا الرحم وتُحْسِنوا المعاملة[٢].

وكذلك يوجد في القرآن الكريم الآيات التي تنهى عن موالاة غير المسلمين، وتحذر منها، وفَهِم بعض الناس منها أنها تدعو إلى الجفوة، والقطيعة، والكراهية لغير المسلمين، وإن كانوا من أهل دار الإسلام وللموالين للمسلمين المخلصين لجماعتهم، والمشاركين لهم في المواطنة والواقفين معهم في صف واحد في مواجهة المعادين والمعتدين[٣].

الذي يتأمل الآيات المذكورة تأملًا فاحصًا، ويدرس تواريخ نزولها وأسبابه وملابساته يتبين له ما يأتي:

١ - أن النهي الذي تضمنته الآيات؛ إنما هو عن اتخاذ المخالفين أولياء بوصفهم جماعة متميزة بديانتها وعقائدها وأفكارها وشعائرها؛ أي بوصفهم يهودًا أو نصارى أو مجوسًا أو نحو ذلك، لا بوصفهم جيرانًا أو زملاء أو مواطنين. والمفروض أن يكون ولاء المسلم للأمة المسلمة وحدها؛ ومن هنا جاء التحذير في عدد من الآيات من اتخاذهم أولياء: ﴿ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ كما في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ [آل عمران: ٢٨]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١٤٤]، ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٣٨، ١٣٩] أي إنه يتودد إليهم ويتقرب لهم على حساب جماعته. ولا يرضى نظام ديني ولا وضعي لأحد من أتباعه أن يدع جماعته التي ينتسب إليها، ويعيش بها، ليجعل ولاءه لجماعة أخرى من دونها. وهذا ما يعبر عنه بلغة الوطنية بالخيانة.

٢ - أن الموادة التي نهت عنها الآيات ليست هي موادة أي مخالف في الدين، ولو كان سلمًا للمسلمين وذمة لهم؛ إنما هي موادة من آذى المسلمين وعاداهم وحاربهم،

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم (١/ ١٢٧). (٢) السابق (١/ ١٢٨).

(٣) انظر: د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام مكانتها معالمها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين (ص١٩٥، ١٩٦)، ط٣، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، دار الشروق، القاهرة.

وبلغة القرآن: حادّ اللّـه ورسوله. ومما يدل لذلك:

أ - قوله تعالى في سورة المجادلة: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢]؛ ومحادة اللّـه ورسوله ليست مجرد الكفر بهما؛ بل محاربته دعوتهما، والوقوف في وجهها، وإيذاء أهلها، والتصدي لها بكل سبيل.

ب - قوله تعالى في مستهل سورة الممتحنة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [الممتحنة: ١].

والآية تعلل تحريم الموالاة - أو الإلقاء بالمودَّة إلى المشركين - ليس بمجرد كفرهم بالإسلام، بل بأمرين مجتمعين: كفرهم بالإسلام، وإخراجهم للرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق.

جـ - قوله تعالى في السورة نفسها: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَـٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ وَظَـٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]. فقسَّم المخالفين في الدين إلى فريقين: فريق كان سلمًا للمسلمين لم يقاتلهم في الدين ولم يخرجهم من ديارهم؛ فهؤلاء لهم حق البر والإقساط إليهم.

وفريق اتخذوا موقف العداوة والمحادة للمسلمين - بالقتال أو بالإخراج من الديار، أو المظاهرة والمعاونة على ذلك - فهؤلاء يحرم موالاتهم، مثل مشركي مكة الذين ذاق المسلمون على أيديهم الويلات. ومفهوم هذا النص أن الفريق الآخر لا تحرم موالاتهم.

٣ - أن الإسلام أباح للمسلم التزوج من أهل الكتاب، والحياة الزوجية يجب أن تقوم على السكون النفسي والمودة والرحمة، كما دَلَّ على ذلك القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وهذا يدل على أن موادة المسلم لغير المسلم لا حَرَج فيها[١].

٤ - ينبغي أن يعلم أن هناك ألوانًا من الأُخوة يعترف بها الإسلام غير الأخوة

---

(١) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام.. (ص ١٩٦ - ١٩٨).

الدينية، فهناك الأخوة الوطنية، والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية، ومن هنا وجدنا القرآن الكريم يقول:

- ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ۝ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [الشعراء: ١٠٥، ١٠٦].

- ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ ۝ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴾ [الشعراء: ١٦٠، ١٦١].

فأثبت لهؤلاء الرسل الأخوة لأقوامهم مع تكذيبهم لهم، وكفرهم بهم؛ فهي ليست أخوة دينية، وإنما هي أخوة قومية، فلا غرو أن تكون بين المسلمين والأقباط في مصر أخوة وطنية، وبين المسلمين والمسيحيين في لبنان وسورية والأردن أخوة وطنية، وبين المسلمين والمسيحيين في الوطن العربي كله: أخوة قومية[١].

الأصل الثاني: المنهج النبوي: المنهج النبوي في سنة رسول اللّه ﷺ بوصفها تطبيقًا عمليًّا للقرآن الكريم، وامتدادًا للتشريع بنور الوحي؛ يتجلى في الأحاديث النبوية التي تضع الضوابط الشرعية للمعاملة مع غير المسلمين، وفي « صحيفة » المدينة المنورة، التي وضعت الدستور العملي للعلاقة بين مكونات المجتمع المدني.

- فالصحيفة والعهد النبوي هما: « عقد ذمة » تحول إلى « عقد مواطنة »[٢].

و« الذمة » في اللغة: هي العهد والأمان والكفالة.. والحق والحرمة[٣].

وعند الفقهاء: معنى يصير الإنسان به أهلًا لوجوب الحق له أو عليه[٤]؛ وأهل الذمة: المعاهدون من أهل الكتاب ومن جرى مجراهم[٥].

وقد لفتت الصياغة القانونية للصحيفة نظر المفكرين المعاصرين؛ من حيث هي: « عقد يوجب لأطرافه حقوقًا متبادلة، أو حقوقًا لكل طرف وواجبات عليه.. »[٦].

و« عقد الذمة » وبالمفهوم المعاصر « عقد المواطنة » الذي يوجد في « صحيفة

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام (ص ١٩٨)، ود. محمد عمارة: الإسلام والتعددية (ص ١٢٣) وما بعدها.

(٢) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ٢٤٥).

(٣) المعجم الوسيط (ص ٣١٥).

(٤، ٥) السابق (ص ٣١٥).

(٦) د. العوا: في النظام السياسي.. (ص ٢٤٥).

المدينة » المنورة[١]، و « عهد الرسول ﷺ إلى نصارى نجران »[٢]، شَمَل كل أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي في كل زمان: « هذا كتاب أمان من اللّـه ورسوله للذين أوتوا الكتاب من النصارى؛ من كان منهم على دين نجران أو على شيءٍ من نحل النصرانية، كتبه لهم محمد بن عبد اللّـه، رسول اللّـه إلى الناس كافة ذمة لهم من اللّـه ورسوله، وعهدًا عهده إلى المسلمين من بعده.. »[٣]؛ اللَّهم صلِّ وسلم وبارك على سيدنا محمد.

وقد اهتم محمد عمارة في إطار مشروعه الفكري بـ « صحيفة المدينة » و« عقد الذمة »، وتحليل الدلالات الفكرية التي يمكن استخلاصها منهما؛ من حيث إن:

الإسلام دين ودولة، وشريعة ومجتمع، ودنيا وآخرة، وفرد وأسرة، وجماعة وأُمة، وأغلب فرائضه وتكاليفه اجتماعية لا تتحقق إلا في إطار وطن ودولة، ونظام واجتماع، ومبادئ الإصلاح التي جاء بها في العلاقات الاجتماعية لم تقف عند حدود الوصايا والفلسفات، والفكري النظري؛ وإنما وضعها مواد في دستور دولته الأولى، دولة النبوة والخلافة الراشدة، والتي تجسدت في الواقع والحضارة والتاريخ[٤].

- **وتتبلور الحقوق التي كفلها عقد المواطنة - لغير المسلمين - في النقاط التالية:**

أ - أن فئات المجتمع المدني جزء أصيل في الأُمة الواحدة والرعية المتحدة[٥]:

« يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. »[٦].

« ولنجران وحاشيتها ولأهل ملتها ولجميع من ينتحل ملة النصرانية جوار اللّـه وذمة محمد رسول اللّـه ﷺ »[٧].

ب - احترام الوجود المؤسسي: بمعنى حرية إقامة هذا المعتقد المخالف

---

(١) مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة: جمعها الدكتور. محمد حميد اللّـه الحيدر آبادي (ص ١ - ٧)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (١٩٤١م).

(٢) السابق (ص٨٠ - ١٠٨). (٣) السابق (ص ٨٦).

(٤) انظر: محمد عمارة: الإسلام والأقليات (ص ١٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص١٦، ١٧).

(٦) مجموعة الوثائق في العهد النبوي والخلافة الراشدة: كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود، (ص ١).

(٧) السابق (ص ٨٦).

للإسلام[١]؛ « فلا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته »[٢].

جـ - الحرية الدينية والحق في المغايرة للإسلام، فلقد قدسها الإسلام عندما نفى وجود الدين والتدين مع وجود الإكراه[٣]: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ ولذلك نص ميثاق المدينة على أنه: « لا يجبر أحدٌ ممن كان على ملة النصرانية كرهًا على الإسلام، ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، ويخفض لهم جناح الرحمة، ويُكف عنهم أذى المكروه »[٤].

د - العدل والمساواة؛ مثل المسلمين سواءً بسواء[٥].

هـ - وبخصوص الجزية؛ فهي مرتبطة في « عقد الذمة » بـ« الجندية »، بمعنى أنها لا تؤخذ إلا من القادر ماليًّا ويستطيع حمل السلاح، فيؤدون ضريبة القتال دفاعًا عن المجتمع، وليست بديلًا عن الإيمان بالإسلام، وإلا لفرضت على الجميع: العجائز ورجال الدين، والأطفال، والصبيان. ويدل على ذلك أن الذي يختار المشاركة في صفوف المسلمين للدفاع عن الأمة؛ تسقط عنه الجزية؛ بل يُسوى بالمسلمين في العطاء وفي الغنائم[٦].

وقد عبَّر عقد الذمة عن ذلك بأنه: « ولا يُكَلَّف أحد من أهل الذمة الخروج مع المسلمين إلى عدوهم، لملاقاة الحروب، ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال، وإنما أعطوا الذمة على ألا يكلفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذُبَّابًا عنهم، وجوارًا دونهم ولا يكرهوا على تجهيز أحدٍ من المسلمين إلى الحرب الذي يلقون فيه عدوهم بقوة وسلاح أو خيل إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم؛ فيكون من فعل ذلك منهم حُمِدَ عليه وكوفِئ به.. »[٧].

ولما كانت الجزية - في إطار عقد الذمة - مرتبطة بواجب الجندية، بمعنى أنها

(١) الإسلام والأقليات (ص ١٥).
(٢) مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة: معاهدته ﷺ مع نصارى نجران (ص ٨١).
(٣) د. عمارة: الإسلام والأقليات (ص ١٦).
(٤) مجموعة الوثائق (ص ٩٣).
(٥) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية (ص ٢٨٩).
(٦) انظر: د. عمارة: الإسلام والأقليات (ص١٥، ١٦).
(٧) مجموعة الوثائق.. (ص ٩٣).

كانت « بدل جندية »[١]، فمن الأرجح أن « نقول: إن غير المسلمين من المواطنين الذين يؤدون واجب الجندية ويسهمون في حماية دار الإسلام لا تجب عليهم الجزية »[٢].

- هذا عن الحقوق التي كفلها عقد الذمة لغير المسلمين في المجتمع المدني الإسلامي؛ فما الواجبات التي أوجبها عليهم؟

تتمحور تلك الواجبات في ثلاثة:

أولها: أداء التكاليف المالية من خراج وضرائب يتساوون فيها مع المسلمين، فليس فيها شيء يجب باختلاف الدين.

ثانيها: التزام أحكام القانون الإسلامي؛ لأنه قانون الدولة التي هم مواطنوها ويحملون جنسيتها، وهذا كما يجب عليهم يجب على المسلمين من أبناء الدولة فلا مزية فيه لأحد، ولا نقص يدخل به على أحد.

ثالثها: مراعاة شعور المسلمين، فلا يجوز لهم أن يسبوا اللّـه ولا رسوله ولا دينه ولا كتابه، ولا أن يروجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ما لم يكن ذلك جزءًا من دينهم، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملتهم؛ لا يذيعونه على أبناء المسلمين ليفتنوهم عن دينهم[٣].

ولا شك أن تلك الواجبات يقابلها الواجب الملقى على المسلم دينًا باحترام ديانات الأنبياء قبل محمد ﷺ، وبالإمساك عن جدال أهلها إلا بالتي هي أحسن، وبالإحسان إليهم أداءً لحق ذمة اللّـه ورسوله ﷺ والمؤمنين[٤].

هذه هي ملامح نظرية المواطنة في الإسلام؛ من حيث الحقوق والواجبات الاجتماعية المنظمة للمجتمع المدني الإسلامي، والتي تكوَّن على أساسها المجتمع الإسلامي الكبير الذي امتدت حضارته عبر المكان والزمان حتى اليوم، ورغم ذلك وجد من أبناء الإسلام من يستغل « غير المسلمين » في الدعاية العلمانية التي تكرِّس لفصل الدين (الذي حافظ - ولا يزال - على غير المسلمين عبر القرون) وبين الدولة (بالمفهوم العَلماني المعاصر).

---

(١) د. عمارة: الإسلام والأقليات (ص ١٥).

(٢) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ٢٤٦).

(٣) انظر: السابق (ص ٢٥١، ٢٥٢). (٤) انظر: السابق (ص ٢٥٢).

- لذا؛ فإن تلك الدعاية - وغيرها - كانت من أسباب التوتر الطائفي في بعض البلاد الإسلامية، هذا التوتر الذي يعود إلى سببين رئيسين متشابكين:

١ - الأسباب الداخلية: العلمانية؛ وهي تهدف إلى تعميق الشقاق على أسس طائفية، وتحقيق مقاصد التحديات، وليست حلًّا تواجه به هذه التحديات، فضلًا عن أنه إلغاء لجوهر الديمقراطية التي يجتمع حولها ويتمسك بها الجميع، والتي تعطي الوزن المناسب لرأي الأغلبية في تحديد مقومات المجتمع، طالما أنها لا تنتقص من عقائد الأقليات وحقوقها؛ فالعلمانية عندما طبقت في تركيا لم تكن حلًّا لمشكلاتها، بل كانت نكبة على الأقليات الدينية والقومية[1].

وقد استغل التوجه العَلماني نحو الغرب تعاظم الصحوة الدينية، لإخافة الأقباط من المشروع الإسلامي، وتبرير الانتماء للعلمانية الغربية، والنموذج الغربي في التقدم، بالتركيز فقط على قسمة الغلو الإسلامي لتنمية الطائفية والتوجه نحو الغرب، فتخلَّقت المشكلة[2].

هذا بالإضافة إلى مراكز « البحث » - في داخل مصر - تلك التي: « استقطبت غُلاة العَلمانيين، وسواقط الماركسيين، والتي تمولها بسخاء... الدوائر والمؤسسات الأجنبية؛ لتعد « الملفات » عمَّا يسمى باضطهاد الأقباط، وهموم الأقباط، ومظالم الأقباط.. تلك الملفات التي تفتحها، وتستخدمها الدوائر المعادية لوحدة مصر في الخارج »[3].

وقد وصل الأمر بأحد هذه المراكز البحثية - مركز ابن خلدون - أن يدعو صاحبه إلى تنفيذ المخطط الإمبريالي الصهيوني؛ لتفتيت العالم العربي فيطالب بكيانات « فيدرالية » تحقق تعددية سياسية لكل الأقليات[4]؛ لإن: « المجتمعات التي تتسم بالتعددية الإثنية في الوقت الحالي، ينبغي أن تكون متعددة من الناحية السياسية أيضًا »[5].

---

(١) انظر: د. عمارة: الإسلام والأقليات (ص ٢٤٤، ٢٤٥).

(٢) انظر: د. عمارة: في المسألة القبطية حقائق وأوهام (ص ٢١).

(٣، ٤) السابق (ص ٢٢).

(٥) د. سعد الدين إبراهيم: التعددية الإثنية في الوطن العربي (ص ٢١)، ط، (١٩٩٥م)، القاهرة.

٢ - أمَّا الأسباب الخارجية - للتوتر الطائفي - فهي تتبلور في:

أ - الآثار القديمة للاستعمار الفرنسي وخاصة في لبنان بفعل مدارس الإرساليات التبشيرية الفرنسية، وفي المغرب بعمل الظهير البربري، ومحاولات إسرائيل استغلال الطائفة المارونية، وكذلك آثار الاحتلال الإنجليزي في البلاد العربية، والتي من أكثرها تخريبًا التمكين للكيان الصهيوني.

ب - المشروع السياسي الصهيوني الأمريكي، والذي انكشف من خلال نشرة وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاجون)، والذي وضع مخططًا بعيد المدى لتقسيم دول العالم الإسلامي من جديد على أسس عرقية وطائفية.

جـ - استغلال أجهزة الاستخبارات المعادية لبعض المهاجرين في الغرب لإثارة الرأي العام الدولي ضد البلاد الإسلامية ذات الأقليات.

د - استغلال أمريكا للأقليات كورقة ضغط على البلاد الإسلامية؛ لتنفيذ المآرب الأمريكية، والاختراق والتدخل في الشؤون الداخلية لتلك البلاد تحت مظلة فلسفتها الإمبريالية التي تدَّعي حقوق الإنسان، وقوانين الاضطهاد الديني[١].

- الحلول النهضوية لمقاومة التدخلات الخارجية، والتداعيات الداخلية التي تؤدي إلى التوتر الاجتماعي في المجتمع المدني الإسلامي المعاصر:

في إطار مشروعه الفكري للنهضة يدعو محمد عمارة إلى تكوين جمعية أطلَقَ عليها اسم: « جمعية الحكماء المصريين »[٢]؛ وهي فكرة سبق أن دعا إلى إقامتها الأديب: عبد اللّـه النديم[٣]، ويرى محمد عمارة أن جدول أعمال هذه الجمعية يهدف إلى إخراج الأُمة من المأزِق الطائفي الذي يريد المشروع السياسي الغربي أن يوقع البلاد في شباكه، **أمَّا خطة العمل في هذه الجمعية فطريقتها كالآتي:**

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق (ص ١٩، ٢١، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٥٢، ٨٦، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨)، ط١، (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.
- في المسألة القبطية حقائق وأوهام (ص ١٩، ٢٢، ٢٣، ٦٤).
- الإسلام والأقليات (ص ١٧، ٣٢، ٣٤، ٣٨).
- الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة (ص ٢٥١، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٩٧)، ط١، (١٤١٨هـ / ١٩٩٧م)، دار الرشاد، القاهرة.

(٢) في المسألة القبطية حقائق وأوهام (ص ٧٤).

(٣) السابق، (ص ٧٣).

١ - إشراك ممثلي النخبة الوطنية في بلورة معالم مشروع نهضوي للأمة، تحكمه وتصبغه منظومة القيم الإيمانية، والجوامع الوطنية، واللغوية، والقومية والتاريخية، والثقافية، والحضارية التي وحدت الأمة؛ وميزتها عن « الآخر » وخاصة الغربي عبر تاريخها الطويل، واعتماد معيار « الفرز الحضاري » شرقًا وغربًا، وليس « الفرز الطائفي » مسلمين وأقباطًا[1].

٢ - « اعتماد كل المواريث الحضارية السابقة على الحضارة الإسلامية تراثًا لهذا المشروع، وحكمة لا بد أن يسعى إليها ويستفيد منها القائمون على بلورته، وكذلك الحال مع كل الشرائع الدينية لأبناء الأمة؛ فهي جزء أصيل من منظومة القيم الإيمانية الحاكمة والمميزة لهذا المشروع الحضاري، الذي يوحد المرجعية للأمة الواحدة »[2].

ولا أتفق مع د. عمارة في البند السابق لخطة الجمعية المقترحة؛ وهو اعتماد كل المواريث الحضارية السابقة على الحضارة الإسلامية تراثًا للمشروع الحضاري المشترك.

وهو قول لا يؤخذ على إطلاقه؛ بل في ضوء الضوابط القرآنية والنبوية لهذه المسألة، وفي ضوئهما يمكن القول: إن المواريث الحضارية السابقة على الإسلام وتصلح للتوظيف في مشروع النهضة؛ هي:

أ - أخبار الدول والأمم السابقة على الإسلام، وموجبات قيامها وأسباب سقوطها، والتي ورد ذكرها في القرآن الكريم.

ب - قصص الأنبياء والحكماء والصالحين، وأحوال أهل الكتاب من اليهود، وطبائع أهل الكتاب من المسيحيين، ومعايشتهم للناس منذ بداية المسيحية حتى مجيء الإسلام.

جـ - القيم الأخلاقية المشتركة بين الديانات السماوية.

---

(١) السابق (ص ٧٤).

(٢) السابق (ص ٧٤) وتوجد دراسات جادة للإخوة الأقباط تكرس لاتجاه الحوار والتكتل الوطني منها:

- وليم سليمان قلادة: المسيحية والإسلام على أرض مصر (ص ٥١) وما بعدها، ط (١٩٨٦)، دار الحرية، القاهرة.

- الدكتور. ثروت قادس: المسيحية والإسلام من الحوار إلى الجوار (ص ٢٥) وما بعدها، تقديم د. السيد محمد الشاهد، واللواء الدكتور. مسعود أحمد مصطفى، ط (٢٠٠٧م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

د - الحكم والأفكار الإنسانية المشتركة التي لا تتناقض مع أصول الإسلام.

- أمَّا باقي البنود لخطة جمعية الحكماء؛ فهي:

٣ - العودة بالمؤسسات الدينية - كل المؤسسات - إلى إطار وطبيعة دورها التاريخي، الذي حدده لها دينها، روحيًّا كان هذا الإطار أو تعليميًّا وعلميًّا.

٤ - التأكيد على أن المؤسسات السياسية، والأهلية والمدنية، والدولة؛ هي الإطار الشرعي والمشروع الجامع لكل النشاطات المدنية للأمة على اختلاف دياناتها وطبقاتها، ومذاهبها في سبيل تحقيق العدل والإنصاف والتقدم والنهضة للأمة جمعاء دونما تفرقة أو تمييز[١].

وأعتقد أن المجالس النيابية «مجلس الشعب» و«مجلس الشورى» وما يضاهيهما، من أهم المؤسسات الشرعية التي يمكن أن تتوفر فيها خطة مجلس الحكماء؛ وهم من النخبة المختارة بنزاهة وموضوعية من الشعب، وفيها تتجلى المشاركة الحقيقية في المشروع الوطني العام؛ من حيث إن:

أ - النائب يمثل دائرته في هذا المجلس الذي يقوم على محاسبة الأمراء والولاة والوزراء، ثم هو يساهم في التشريع للأُمة فيما ليس فيه نص ظني محتمل في ثبوته أو دلالته أو فيهما، وإذا كان غير المسلمين في المجتمع الإسلامي مواطنين في الدولة الإسلامية فلا يوجد مانع شرعي من دخولهم هذه المجالس.

ب - ومن برهم والإقساط إليهم أن يعبروا عن مطالب جماعتهم، وألا يشعروا بالعزلة عن بني وطنهم، ويستغل ذلك أعداء الإسلام والمسلمين ليغرسوا في قلوبهم العداوة والبغضاء للمسلمين، وفي هذا ما فيه من ضرر وخطر على مجموع الأمة، مسلمين وغير مسلمين[٢].

هذه ملامح نظرية المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر من حيث أُصولها وما يبنى عليها من أفكار ونسق تجديدي معاصر لإصلاح المجتمع المدني.

ويتبقى أمر ضروري يجب التنبيه عليه؛ وهو أنه يجب التفرقة في المشروع الفكري

---

(١) انظر: د. عمارة: في المسألة القبطية حقائق وأوهام (ص ٧٤).

(٢) انظر د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام (ص ١٩٤، ١٩٥).

لدى محمد عمارة خاصة، ولدى مفكري الاتجاه الإسلامي عامة، بين أمرين أساسيين في المؤلفات عن غير المسلمين:

أولهما: الخطاب الفكري الذي يقصد به غير المسلمين في إطار المجتمع المدني، الإسلامي، وكله يصب في بلورة نظرية المواطنة من منظور إسلامي، كما لاحظنا في هذا المطلب.

والآخر: الخطاب الفكري الدفاعي ضد محاولات المشروع السياسي الغربي الأمريكي الصهيوني المسيحي في محاولاته تنصير العالم مستغلًا حالة تقوم على الهجوم، والسب للدين الإسلامي، وادعاء أنه انتشر بالسيف، وأنه يخلو من الدعوة إلى العقل والعقلانية؛ وغير ذلك من الطعون في دين الإسلام ورسوله ﷺ.

والمفكر الإسلامي محمد عمارة من أكثر المفكرين تصديًا لهذه الهجومات، والافتراءات بالرد والدحض والتنظير[1].

ولا شك أن ذلك لا يُرضِي بعض المتعصبين للفكر الغربي، وللمشروع السياسي الغربي، فقد استغلت بعض الأقلام والشخصيات كتابات محمد عمارة في هذا الجانب لتصفه بأنه يسيء إلى الأديان، ووصل الأمر إلى افتعال المشكلات من خلال عبارات لا يقصد بها محمد عمارة الإساءة إلى الأديان، أو غير ذلك من المزاعم؛ ومن نماذج

---

(١) راجع: د. محمد عمارة:
- الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين (ص ٥) وما بعدها، ط١، دار الوفاء، المنصورة (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- الغارة الجديد على الإسلام بروتوكولات قساوسة التنصير (ص ٤٣) وما بعدها، ط٣، دار الرشاد، القاهرة، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- الإسلام والآخر: مَن يعترف بمن؟.. ومَن ينكر مَن؟ (ص ٧) وما بعدها.
- الإسلام والغرب: افتراءات لها تاريخ دراسة حول الإساءة الغربية الأخيرة للإسلام (ص ٥) وما بعدها، ط١، مركز الإعلام العربي، القاهرة (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م).
- الفاتيكان والإسلام أهي حماقة؟ أم عداء له تاريخ؟؟ وفيه يرد على دعاوى بنديكت السادس عشر ضد الإسلام، وأورد النص الكامل لمحاضرته التي أثارت الرأي العام في الدول الإسلامية (ص ٧) وما بعدها، (ص ١١٣) وما بعدها، ط١، الشروق الدولية، القاهرة (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
- علمانية المدفع والإنجيل التحالف غير المقدس بين المدفع العَلماني وإنجيل المنصرين (ص ١١) وما بعدها، ط١، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
- الفارق بين الدعوة والتنصير (ص ٣) وما بعدها، ط١، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

ذلك استغلالهم لجملة وردت في كتاب لمحمد عمارة يعالج فيه قضية «التكفير» لدى الشيعة والوهابية والصوفية، وفي خلال ذلك نقل عبارة عن الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يعرف فيها الكافر بأنه: «الذي ينكر نبوة محمد ﷺ»[١]؛ فاتخذوا من هذه العبارة وغيرها ذريعة للطعن في الدكتور محمد عمارة، وتجريح شخصيته العلمية!

فمن خلال التفرقة بين الخطاب الموجه للمجتمع المدني الإسلامي، وخطاب الفكر الدفاعي ضد المشروع السياسي الغربي - تتضح مقاصد الفكر الإسلامي في الكتابة والتأليف عن غير المسلمين، وتتضح مقاصد الهجوم على مفكري الاتجاه الإسلامي من قِبَل بعض المغرضين.

ويتضح من خلال هذا المطلب: أن فلسفة المواطنة لدى الجابري تقوم على الأسس الغربية في مفهوم الفرد والمدنية والمجتمع، وينكر أن يكون في الإسلام مفهوم للأمة يوجد فيه شبكة للعلاقات المدنية؛ لذا فهو يعتمد على معطيات التجربة الغربية في هذه المسألة.

أمَّا محمد عمارة فقد اعتمد على القرآن والسنة في بلورة نظرية المواطنة، معتمدًا على التجربة الحضارية الإسلامية في المدينة المنورة، من خلال «الصحيفة»، وعهود الرسول ﷺ إلى أهل الكتاب، ولا شك أن آراء محمد عمارة في هذه المسألة تعبر عن موقف الاتجاه الإسلامي من غير المسلمين في إطار المجتمع المدني.

○ المطلب الثاني:

فلسفة تحرير المرأة في الفكر العربي المعاصر:

القرآن الكريم بوصفه منهجًا إلهيًا شاملًا لإصلاح كافة جوانب الحياة الإنسانية، فقد كان من أهدافه في الحياة الاجتماعية تحريرُ المرأة من مظالم الجاهلية، والتي كان من مظاهرها الضيق بالبنت، والاكتئاب عند ولادتها، وإمساكها ذليلة مهينة، ووأدها خشية العار أو خشية الفقر[٢]؛ وفي ذلك - يحكي القرآن الكريم:

---

(١) فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية (ص ٤٩)، ط١، دار السلام، القاهرة (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

(٢) راجع: عبد الحليم محمد أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة: (يتكون من ستة أجزاء في ثلاثة مجلدات) (مجـ١)، (١/ ٧٢) وما بعدها، ط٦، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، دار القلم، القاهرة، الكويت.

- ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى التُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [النحل: ٥٨، ٥٩].

- ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٣١].

- ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: ٨، ٩].

وقد تحرر المجتمع الإسلامي كله بنور القرآن، وهدي النبوة المباركة من ظلمات الجاهلية؛ وذلك بالمنهج الإصلاحي التربوي الأخلاقي في القرآن الكريم، وفيما يخص المرأة أكد على استقلال شخصيتها، ومسؤوليتها، ومكانتها في الأسرة[١]، ودورها في بناء الإنسان والمجتمع الإسلامي.

وكان للرسالة القرآنية في شمولها وأثرها في نفوس المؤمنين والمؤمنات بها، دور في قيام الحضارة الإسلامية، منطلقة من نور الوحي الذي أحدث الإشعاع الحضاري في العالم بأسره؛ فامتد ثقافة وعلمًا، ومكانًا، وزمانًا، كان فيه للمرأة دورها في المجتمع؛ بدءًا من تعليمها في المساجد مرورًا بالمدارس التي استحدثت بعد ذلك[٢]؛ فكان منهن بالإضافة إلى الوظيفة التربوية - الاجتماعية في الأسرة - الفقيهات، والأديبات، والمتصوفات..

حتى جاءت عصور التراجع الحضاري، فتراجعت معها مكانة المرأة التي كانت في عصر الرسالة، وعصور التقدم الحضاري؛ ففي عصور التأخُّر حُرِّم على النساء الخروج من البيوت - في كثير من المجتمعات الإسلامية - وترتب على ذلك حرمانهن من التعليم مما أثر في الدور التربوي لهن داخل الأسرة بوصفهن أمهات؛ فأدى عدم التكوين الثقافي أو التعليمي إلى تربية الأسرة على أسس غير صحيحة؛ فتأثر كل المجتمع، بالإضافة إلى الظروف السياسية، والاقتصادية التي كان يمر بها العالم الإسلامي، وخاصةً في أوقات الأزمات بفعل الحروب التتارية والصليبية[٣]،

(١) انظر: عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة (جـ ١)، (١/ ٧١، ٧٤) وما بعدها.

(٢) راجع: د. أحمد شلبي: تاريخ التربية الإسلامية (ص ١٥) وما بعدها، دار الكشاف، بيروت (١٩٥٤م).

(٣) راجع: ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٤٤ هـ): البداية والنهاية (٧/ ١٣/ ٨٢، ٨٩، ١١٨)، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

والتي سبقها الصراع بين الأمويين والعباسيين وغيرهما من الدول الإسلامية التي ظهرت في إطار العالم الإسلامي.

ولذلك؛ أصبحت قضايا المرأة من الأسباب الاجتماعية للتراجع الحضاري في العالم الإسلامي، والتي كانت من اهتمامات رواد فكر النهضة في الفكر الإسلامي الحديث؛ فالشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م) جعل من قضايا تعليم البنات محور اهتماماته الإصلاحية، وفتح باب التفكير في كثير من القضايا التربوية من حيث موضوعاتها؛ مثل: التربية النفسية[١]، والعقائدية[٢]، والعاطفية[٣]، ودعا إلى تعليم البنات وأشرف على إنشاء أول مدرسة لهن[٤].

وكذلك نجد الإمام محمد عبده يجعل قضايا التربية والمرأة من أهداف مشروعه النهضوي، بسبب الجهل السائد في المجتمع آنذاك، وكيف أن « النساء قد ضرب بينهن وبين العلم - بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن - بستارٍ لا يدرى متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم.. »[٥].

وانطلاقًا من دوافع تربوية كانت دعوة قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨م) إلى تحرير المرأة من العادات والتقاليد التي طرأت على المجتمع الإسلامي، وضاع خلالها الدور التربوي للمرأة؛ لذلك فهو يقول:

« إنني أنعي تربية المصريات وسط الجهل المطلق، يجب أن تعرف المرأة دائمًا ما يكفي لكي تلقن أبناءها مبادئ الأخلاق والفضيلة، ولتقدم لهم شرحًا عمليًّا للأشياء التي تحيط بهم، يجب أن تعرف دائمًا كيف تجيب دون أن تخطئ على تساؤلات الطفولة التي لا تنقطع »[٦].

---

(١) انظر: المرشد الأمين للبنات والبنين، (ص ٤)، تقديم: عماد بدر الدين أبو غازي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (٢٠٠٢م).

(٢) انظر: السابق (ص ١٠). (٣) انظر: السابق (ص ٣٧٥).

(٤) راجع: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (ص ٢٠١) وما بعدها، ط١، (١٩٧٣م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (ص ١٧٤).

(٦) قاسم أمين الأعمال الكاملة: دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة (ص ٧٧)، ط٣، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، دار الشروق، القاهرة، (وهي في مجلد واحد).

وفي إطار دعوته إلى خروج المرأة للتعليم، والعمل المناسب لطبيعتها لم يدع قاسم أمين إلى تجاوز أخلاق الإسلام بالسفور على النحو الذي يدعيه العلمانيون المعاصرون[١]، ويجعلونه من رواد الدعوة إليه؛ بل إن الأمر على خلاف ذلك، فقاسم يوضح حقيقة موقفه مبينًا أنه:

« ربما يتوهم ناظر أنني أرى دفع الحجاب بالمرة، لكن الحقيقة غير ذلك؛ فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب، واعتبره أصلًا من أُصول الآداب التي يلزم التمسك بها، غير أنني أطلب أن يكون منطبقًا على ما جاء في الشريعة الإسلامية؛ وهو على ما في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا، لما عرض عليهم من حُب المغالاة في الاحتياط والمبالغة فيما يظنونه عملًا بالأحكام، حتى تجاوزوا حدود الشريعة وأضروا بمنافع الأُمة »[٢].

لذا؛ فهو يرفض غلو المجتمعات الإسلامية بالزيادة على المشروع، ويرفض غلو المجتمعات الغربية في السفور؛ وهو يعبر عن ذلك بقوله: « والذي أراه في هذا الموضوع هو أن الغربيين قد غالوا في إباحة التكشف للنساء إلى درجة يصعب معها أن تتصون المرأة من التعرض لمثارات الشهوة، ولا ترضاه عاطفة الحياء، وقد تغالينا نحن في طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيرنا المرأة أداة من الأدوات أو متاعًا من المقتنيات، وحرمناها من كل المزايا العقلية، والأدبية التي أعدت لها بمقتضى الفطرة الإنسانية، وبين هذين الطرفين وسط، هو الحجاب الشرعي؛ وهو الذي أدعو إليه.. »[٣].

وفي الفكر العربي المعاصر تبلور اتجاهان فكريان في فلسفة تحرير المرأة:

أولهما: الاتجاه الحداثي العلماني الذي يعتمد الحلول لمشكلات التربية والمرأة من خلال الفكر الغربي وتجربته الإصلاحية.

والآخر: الاتجاه الإسلامي الذي يؤمن بدور الرسالة القرآنية والهدي النبوي، في

---

(١) راجع: د. محمد حافظ دياب: الحجاب والهوية (ص ٧٥٣) وما بعدها، بحث ضمن مجموعة أبحاث مؤتمر: مائة عام على تحرير المرأة، تقديم: د. جابر عصفور (١٩٩٩م)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ويتكون من مجلدين، والبحث المذكور في الأول منها.

(٢) قاسم أمين: الأعمال الكاملة (ص ٧٦).

(٣) السابق (ص ٧٦).

معالجة قضايا النهضة بما فيها قضية تحرير المرأة.

هذا؛ وتقوم الأصول الفكرية لفلسفة تحرير المرأة لدى الاتجاه الحداثي العلماني العربي على ثلاثة محاور أساسية تبني عليها آراؤهم في قضايا حقوق الإنسان عامة، وفلسفة حقوق المرأة خاصة؛ وهذه المحاور هي:

- **دعوى الاستدلال بفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي على تحرير المرأة في المجتمع الإسلامي.**

- **دعوى التطور الاجتماعي وتاريخية التشريع الإسلامي.**

- **دعوى خلو القرآن من نظام للقيم الأخلاقية!**

وفيما يلي - بمشيئة اللَّـه - تحليل لتلك الدعاوى، وموقف الاتجاه الإسلامي منها:

المحور الأول: فلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي، ودورها في الدعاوى العلمانية المعاصرة لتحرير المرأة:

لا خلاف على أن الحرية والمساواة وحق التملك.. إلخ[1]، مبادئ عامة للحقوق الإنسانية في الثقافات، والأديان السماوية، بيد أن الخلاف أو التمايز هو في الفلسفات والمفاهيم والضوابط والأُطر لهذه الحقوق؛ لأن لكل ثقافة أبعادها العقائدية، والفكرية التي انبثق من خلالها فكرة الحقوق.

والاتجاه الحداثي العربي المعاصر ينطلق من فلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي لمعالجة قضايا المرأة ضدًّا على الأوضاع القائمة؛ والتي يُظَن أن الدين الإسلامي هو السبب فيها، لهذا كانت الدعوة للاحتكام إلى: « الاتفاقية الدولية لإلغاء كل التمييز ضد المرأة بوصفها بلورة عالمية متكاملة لما هو مدني بالكامل، ولمعنى المساواة التي سوف يستحيل تحقيقها إلا بصورة شاملة لكل الجوانب، والتشريع هو واحد من جوانب كثيرة يقتضي الأمر تغييرها بالإضافة إلى تغيير الواقع الاجتماعي الاقتصادي القائم على الاستغلال والظلم »[2].

---

(١) انظر: د. رضوان السيد: مسألة حقوق الإنسان في الفكر العربي (ص ٥٧٧)، بحث ضمن: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في نصوص، (مرجع سابق).

(٢) فريدة النقاش: حقوق المرأة بين الفقهي والمدني (ص ١٩١)، بحث ضمن كتاب مؤتمر: « مائة عام على تحرير المرأة » المجلد الثاني.

لهذا، كانت الحداثة الغربية هي الحل في: « تحرير الشرط البشري؛ وبخاصة وضع المرأة وحماية حقوق الطفل. فهنا توجد نواقص ينبغي تكملتها »[١].

ولوجود اختلاف بين مفاهيم حقوق الإنسان في الفكر الغربي والإسلام، فقد لجأ الخطاب الحداثي إلى محاولة إخضاع المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالحقوق الإنسانية، للرؤية الحداثية الغربية، وتأويل المختلف فيه مع ما يتناسب مع الرؤية الحداثية.

والجابري في سعيه للتأويل الحداثي لمفاهيم حقوق الإنسان يصف هذه المحاولة بأنها: « من أجل التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر »[٢]؛ ولهذا فإن اهتمامه سيكون منصرفًا إلى مناقشة مسألة العالمية، والخصوصية في مجال حقوق الإنسان، بالمقارنة بين معطيات المرجعية الأوربية، ومعطيات المرجعية الإسلامية[٣]؛ لإبراز عالميتهما بمعنى: « أنهما تقومان على أسس فلسفية واحدة »[٤].

أمَّا الاختلافات فهي: « لا تعبر عن « ثوابت ثقافية »، إنما ترجع إلى اختلاف « أسباب النزول » أمَّا المقاصد والأهداف، فهي واحدة. والرجوع إلى أسباب النزول وبمعنى أوسع إلى الظروف العامة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والفكرية، التي جعلت موقف هذا المشروع من هذه القضية أو تلك على ما هو عليه أمرًا « ضروريًّا » وأكيدًا لفهم المعقولية التي تؤسس ذلك الموقف »[٥].

إذن؛ فالجابري يقصد من محاولته تلك: « إبراز عالمية الأسس النظرية التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية »[٦].

وفكر حقوق الإنسان في التجربة الغربية كان من إفرازات الصراع بين الكنيسة والمجتمع الأوربي في تطوره في القرن الثامن عشر؛ لهذا فإنه: « لم يكن الدين إذًا هو المرجعية الكلية « العالمية » التي أسس عليها فلاسفة أوربا في القرن التاسع عشر عالمية « حقوق الإنسان » التي بشروا بها »[٧].

---

(١) د. محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٨٩).

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان، (ص ١٤٣)، ط٢، (١٩٩٧م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٣) انظر: السابق (ص ١٤١، ١٤٢).

(٤، ٥) السابق (ص ١٤٣).

(٦) السابق (ص ١٤٤).

(٧) السابق (ص ١٤٧).

إذن؛ فما المرجعية التي اعتمدها فلاسفة الغرب - آنذاك - لتأسيس عالمية حقوق الإنسان؟ يذهب الجابري إلى أن هذه المرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسة قامت على النظرة الآلية للطبيعة؛ وهي:

١ - نظام الطبيعة ونظام العقل.

٢ - حالة الطبيعة.

٣ - قانون الطبيعة (فكرة العقد الاجتماعي).

١ - نظام الطبيعة ونظام العقل: وهو افتراض يقوم على التطابق بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، باعتبار أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع أجزاء الآلة للآلة ككل؛ وبالتالي فهي قابلة لإدراك العقل وفهمه، وبالمثل فكل ما يبدو معقولًا - أي مبررًا في نظر العقل - فهو طبيعي؛ أي أنه متسقٌ - أو لا بد أن يكون متسقًا - مع الطبيعة[١].

ويذهب الجابري إلى أن نظام الطبيعة، ونظام العقل على النحو الذي أفرزه الفكر الغربي ليكون العقل المرجعية الأولى والحكم الأول والأخير، يوجد له نظائر في المرجعية الإسلامية؛ فالدعوة إلى تأمل نظام الطبيعة واستخلاص النتيجة منه؛ أي وجود خالق يجب الارتباط به وحده، والتحرر من جميع السُّلط الأُخرى، بما يوحي بأن نظام الطبيعة نفسه هو نظامَ العقل؛ فنظام الطبيعة هو: السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، « والعقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظامه هو نفسه مطابقًا لنظام الطبيعة.. »[٢].

وكذلك؛ فإنه يرى أن القرآن يوظف العقل سلطة وحكمًا[٣]؛ وهو يهدف بذلك إلى القول بأن المرجعية الإسلامية تقترب من القول بـ: « نظام العقل على النمط الفكري الأوربي ».

٢ - حالة الطبيعة: وهي في المرجعية الأوربية؛ حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد من حقهم في ممارستها، والمقصود بالطبيعة هنا ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان؛ بل: « كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤٨).
(٢) انظر: السابق (ص ١٥٦).
(٣) انظر: السابق (ص ١٥٧).

موجود فيها، وخاضع لقوانينها »[1].

والجابري يقارب بين « حالة الطبيعة » التي أسس عليها فلاسفة القرن الثامن عشر في أوربا مفهوم حقوق الإنسان، ومضامينه الحديثة في الحرية والمساواة، والفطرة في المفهوم القرآني.

فالدعوة إلى اعتماد العقل، وترك التقليد، والاهتداء بآيات الكون (نظام الطبيعة) تقترن في الخطاب القرآني بالدعوة إلى الرجوع إلى الفطرة؛ فالإسلام دين الفطرة، والفطرة مفهوم يكاد يكون مطابقًا لمفهوم حالة الطبيعة، فالفطرة هي الإسلام؛ ولهذا فهو يرى أن مرجعية الإسلام الأساسية، إن لم تكن الوحيدة لتقرير عالميته هي: « حالة الفِطرة »[2].

٣ - **قانون الطبيعة (فكرة العقد الاجتماعي)**: وهي في المرجعية الأوربية تعني الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية، بتحول الحقوق الطبيعية إلى حقوق مدنية عن طريق العقد الاجتماعي المنظم لتلك الحقوق، مع بقاء الحرية والمساواة جوهرًا له[3].

ويربط الجابري بين هذه الطريقة الوضعية - التي لا تعرف مصدرًا للمعرفة غير الطبيعة - والقرآن الكريم! زاعمًا أن: « الميثاق الماورائي.. الذي وقع عند بدء الخلق (خلق اللّـه لآدم وذريته)؛ والذي يؤسس الدين؛ أي العلاقة بين اللّـه والناس، يتحول إلى عقد اجتماعي واقعي مع بداية قيام المجتمع الإسلامي، عقد أطلق القرآن عليه اسم الشورى »[4].

ولا شك أن هذه المقاربات هي محاولة للتفسير الماركسي للإسلام من خلال تطويع المفاهيم الإسلامية في الأمر بالنظر في الكون، وفي الفطرة، وآية الميثاق - تطويعها - للنظرية الدارونية الماركسية القائلة بأن الطبيعة هي التي تخلق الأفكار والأشياء؛ وهي محاولة مرفوضة، فلا يستوي منهج الوحي السماوي، بفكر وضعي إلحادي يتنكر للعقائد والأديان.

ويعترف الجابري بالتوظيف البراجماتي النفعي للدين في مشروعه الفكري؛ فهو يطوع المفاهيم الإسلامية للفكر الحداثي الماركسي، ليس من أجل إيمانه بصواب

---

(١) السابق (ص ١٥٠، ١٥١).
(٢) السابق (ص ١٥٧، ١٥٨).
(٣) انظر: السابق (ص ١٥١، ١٥٢).
(٤) السابق (ص ١٦٠).

هذه المقاربة؛ بل لإيمانه باستخدام كل الوسائل المتاحة - حتى ولو كانت دينية - في عملية الثورة المعرفية الماركسية التي يدعو إليها.

فـ « المقاربة ليست من الأمور التي يطبق عليها منطق الصواب والخطأ تطبيقًا صارمًا..؛ ذلك أن موضوع المقارنة هنا ليس من الحقائق العلمية؛ بل هو من جنس « الحقائق الثورية »... الحقائق التي توظفها الثورات وكل دعوات الإصلاح... تستمد صدقها... من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة. إن فلاسفة القرن الثامن عشر في أوربا كانوا بلجوئهم إلى فكرة « حالة الطبيعة »، وفرضية « العقد الاجتماعي » - يؤسسون ثورة؛ هي الثورة المعروفة بالثورة البرجوازية، ثورة الطبقة المتوسطة، أما الدعوة الإسلامية فهي بتوظيفها مفهوم الفطرة - كانت تؤسس بدورها ثورة « المستضعفين » على « المستكبرين »، ثورة « التوحيد » على « الشرك »، ثورة الارتباط باللّـه والتحرر من كل السلط والقيود »[1].

ولقد جئت بهذا النص على طوله لإثبات الآتي:

أ - أن كثيرًا من الحداثيين الماركسيين ليلجؤون إلى الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة النبوية؛ بهدف تطويعهما للرؤى الداروينية الماركسية، للتكريس للمشروع الحداثي الماركسي في النهضة، ولو عن طريق مركسة الإسلام ذاته[2].

ب - أن الثوابت المعرفية المكونة لبنية عقل الجابري، هي ثوابت النظرية الماركسية في جانبها الشيوعي كما سيأتي بيانه.

جـ - من خلال هذا النص يلاحظ أن الجابري ينظر إلى الدين الإسلامي على أنه انعكاس للأوضاع الاجتماعية، بوصفه ثورة مستضعفين ضد مستكبرين، وكذلك ينظر إلى الوحي على أنه: « معاناة مع المطلق تقع وراء الحس والمحسوس، والعقل والمعقول.. إن تجربة النبوة هي أعلى قمم التجارب الروحية »[3].

---

(١) السابق (ص ١٥٩).

(٢) انظر: د. نصر أبو زيد: حقوق المرأة في الإسلام (ص ٢٢٥)، بحث ضمن: حقوق الإنسان في الفكر العربي (ص ٢٢٥٥) وما بعدها.

- د. محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٨٥).

(٣) الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن (ص ٢٦)، ط١، (٢٠٠٦م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

وعلى هذا فإن: « الظاهرة القرآنية وإن كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة؛ فهي في انتمائها اللغوي، والاجتماعي، والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب ألا ننتظر منها أن تخرج تمامًا عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي »[1].

ولا شك أن هذا افتراء على الدين؛ الهدف منه اقصاء الدين بوصفه منهجًا إلهيًّا لتحضير الإنسانية، للإبقاء على الماركسية التي لم تجنِ الإنسانية من ورائها سوى الفساد الأخلاقي، والإلحاد العقائدي..

فالدين دعوة إلهية، وليس ثورة عربية أو إنسانية، دعوة ذات رسالة لها منهجها ووسائلها في التغيير والإصلاح، وآدابها في التعامل مع النفس الإنسانية.. وعلى هذا فإن ما ذهب إليه الجابري في أن:

- نظام الطبيعة ونظام العقل = وصف القرآن للكون والأمر بالنظر فيه.
- حالة الطبيعة = الفطرة المذكورة في القرآن.
- القانون الطبيعي = الميثاق الإلهي لبني آدم.

هذا الذي ذهب إليه الجابري من تسويات يحاول فيها أن يخضع النص الديني للنظرية الدارونية الماركسية الدهرية، تسويات غير صحيحة وغير منطقية، وهي أوهام جابرية ماركسية، لأن:

أ - الأساس الخاص الذي قامت عليه الفلسفة الوضعية، هو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة. والطبيعة أو الحقيقة أو الواقع أو الحس، كلها تدل على معنى واحد في نظر الوضعيين، وتقدر هذه الفلسفة الطبيعية، لا كمصدر مستقل - فحسب - للمعرفة؛ بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية أو المعرفة الحقة.

ب - وبناءً على ذلك: الدين - وهو وحي « ما بعد الطبيعة » - خداع؛ هو وحي ذلك الموجود، الذي لا يحدده ولا يمثله كائن من كائنات الطبيعة.

جـ - أن عقل الإنسان في منطق هذه الفلسفة - أي ما فيه من معرفة - وليد الطبيعة، التي تتمثل في الوراثة، والبيئة؛ والحياة الاقتصادية والاجتماعية. إنه مخلوق

---

(١) السابق، (ص ٢٧).

ولكن خالقه الوجود الحسي؛ إنه يفكر ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط. إنه مقيد مجبر، وصانع القيد والجبر هو حياته المادية. فليس هناك معرفة سابقة للإنسان عن طريق الوحي، عقل الإنسان ومعرفته يوجدان تبعًا لوجود الإنسان المادي. هما انطباع لحياته الحسية المادية التي يعيشها والتي يتنفسها[١].

وعلى هذا؛ فإن تسوية الجابري لنظام الطبيعة ونظام العقل. بوصف القرآن للكون والنظر فيه أمر لا يستقيم له؛ لأن نظام العقل في المنظومة الماركسية يعني أن: « العقل نوع من المرآة العاكسة للعالم المادي؛ وهذا التصور الماركسي للحقيقة المادية على أنها الأصل، يشمل في عموم منطق الماركسية كل الأحداث الطبيعية وما يحيط بها »[٢].

أمَّا الأصل في الحقيقة في الإسلام، فهو اللّـه ﷻ، وكل شيء غيره مخلوق له، وأمرُ القرآن بالنظر في ملكوت السموات والأرض هو للاعتبار، والتفكر الإيماني، وللإعمار والسعي الإنساني لتحقيق الاستخلاف الرباني.

أمَّا استدلال الحداثة الماركسية بـ « الفطرة » في الإسلام على أنها تساوي « حالة الطبيعة »؛ فهو استدلال باطل للاختلاف بين منظومةٍ يُدَّعَى أن الخالق فيها هو الطبيعة، ومنهج الخالق فيه هو اللّـه الحي القيوم.

فالمنظور الداروني الماركسي يقوم على فكرة الطبيعة الخلَّاقة، بمعنى القانون الميكانيكي الذاتي للطبيعة، والإنسان جزء منه، وبالتالي فما يصدر عن الإنسان من تنظيمات لحياته الاجتماعية = الحرية المطلقة؛ هو قانون طبيعي.

أما الفطرة في الإسلام بوصفها طبيعة إنسانية مخلوقة من اللّـه ﷻ هي: « الخِلقة التي يولد عليها المولود، فكل مولود ولد على خِلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة؛ وهي خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصلح بخلقتها إلى معرفته »[٣]. وهي الواردة في قول اللّـه ﷻ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

لذا؛ ذهب الإمام ابن تيمية إلى أن الفطرة هي الإسلام، فما دلَّ عليه الكتاب والسنة

---

(١) انظر: د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص٣٢٠ - ٣٢٢، ٣٣٧).

(٢) السابق (ص ٣٣٧).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٨).

من أن الخلق مفطورون على دين اللَّـه الذي هو معرفة اللَّـه، والإقرار به بمعنى: « أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يتوقف على وجود شرط؛ بل على انتفاء مانع »[١].

ومعنى انتفاء المانع عدم وجود المعوقات التي تعوق الفطرة؛ ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة شرطًا؛ بل ذكر ما يمنع موجبها؛ حيث قال فيما يرويه أبو هريرة ﷺ: « **مَا مِن مولودٍ إلَّا ويولدُ عَلَى الفطرة فَأَبواه يُهودَانه، أَوْ ينصرانه، أَوْ يُمجسانه، كَمَا تنتج البهيمةُ بهيمة جمعاء هَلْ تحسونَ فيها مِن جدعاء؟!** »[٢].

أمَّا مقاربة الخطاب الحداثي لـ « القانون الطبيعي » الذي تطور إلى « العقد الاجتماعي » عند جان جاك روسو[٣]، بـ « الميثاق » الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣].

فالمقاربة بين قانون الطبيعة والميثاق الوارد في الآية السابقة، مقاربة فاسدة، ففرقٌ بين الثرى والثريا؛ فالقرآن الكريم كله ميثاق وعهد وعقدٌ من اللَّـه للإنسانية عامة، وبينه وبين المؤمنين به خاصة.

فمن ضمن ما تعنيه الآية أن إخراج اللَّـه من أصلاب بني آدم نسلهم وإشهادهم على أنفسهم : « بأن نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وركب فيهم العقول والبصائر، وجعلها مميزة بين الحق والباطل؛ فدل تمكينهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل، وخلق الاستعداد فيهم، وتمكنهم من معرفتها، والإقرار بمنزلة الإشهاد والاعتراف »[٤].

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، (٨/ ٤٦٣)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.

(٢) أخرجه الشيخان: البخاري ومسلم في صحيحيهما: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان: باب معنى: كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، كتاب: القدر، حديث رقم (١٧٠٢).

(٣) انظر الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان (ص ١٦٤) وما بعدها، وانظر له: في نقد الحاجة إلى الإصلاح (ص ٩٥) وما بعدها، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (٢٠٠٥م).

(٤) البيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد اللَّـه بن عمر بن الشيرازي (ت ٦٨٥هـ)، شرح مصابيح السنة: لوحة (١١)، دار الكتب المصرية، رقم (٧١٠) حديث طلعت، ميكروفيلم (٨٦١٠).

وكذلك يذهب الإمام النسفي (ت٧١٠هـ) إلى أن استخراج ذرية آدم من أصلاب آبائهم، هو من باب التمثيل؛ ومعناه:

«أن اللّـه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الهدى والضلالة، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم، وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك..؛ لأن نصب الأدلة على التوحيد، وما نبهوا عليه قائم معهم، فلا عذر لهم في الإعراض عنه والاقتداء بالآباء...»[1].

وما دامت الأصول الفلسفية الماركسية التي يدعي الخطاب الحداثي الماركسي أنها تمثل الأصول العالمية لفلسفة حقوق الإنسان - متهافتة على مستوى النظرية، وباطلة على مستوى المقاربة، فأين يلتمس المسلم المعاصر الإطار الفكري للفلسفة الإسلامية لحقوق الإنسان؟

لا شك أن هذا الإطار يُلْتَمَس في القرآن الكريم والسنة النبوية، فمنهما يقتبس الفكر الإسلامي فلسفة الحقوق، وبهما تصفى وتنقى كل الأفكار الوافدة تحت دعاوى حقوق الإنسان.

وعلى هذا يذهب محمد عمارة إلى أن:

أ- الرؤية الإسلامية في حقوق الإنسان ترتفع بحقوق الإنسان إلى مرتبة الضرورات ودرجة الفرائض والواجبات.

ب - فالحضارة الإسلامية تتميز عن الحضارة الغربية في باب حقوق الإنسان، من حيث إنها ليست مجرد حقوق؛ بل هي فرائض إلهية، وتكاليف وواجبات شرعية، لا يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها أو يفرط فيها أو يهملها.

جـ - أن الحفاظ على الحياة، والعقل، والدين، والعرض، والمال، والوطن، والعدل، والمساواة، والحرية، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. إلخ، ليست مجرد حقوق؛ وإنما هي فرائض إلهية وتكاليف شرعية، وما يتفرع عنها من ضرورات مدنية يكتسب وجوبه الشرعي من لزومها لإقامة العمران الدنيوي الذي بدونه لا قيام

---

(١) النسفي: أبو البركات عبد اللّـه بن أحمد (ت ٧١٠هـ): مدارك التنزيل وحقائق التأويل (مج ١)، (٢/ ٦٤) وما بعدها، تحقيق: زكريا عميرات، ط١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، بيروت.

لنظام الدين[١].

المحور الثاني: دعوى التطور الاجتماعي وتاريخية الأحكام الشرعية:

سبق أن قمت بتحليل مفهوم تاريخية الأحكام لدى الاتجاه الحداثي العَلماني وموقف الاتجاه الإسلامي منه، بيد أني في هذا المحور أقوم بتحليل ما يرتبط بفلسفة تحرير المرأة، بوصف التطور الاجتماعي أحد الأصول الفلسفية التي تقوم عليها فلسفة حقوق الإنسان لدى الاتجاه الحداثي. حيث ينطلق مفكرو الاتجاه الحداثي العلماني في فلسفتهم لتحرير المرأة من قاعدة أساسية؛ مفادها:

أن الاتجاه العام في الشريعة الإسلامية (الأحكام الشرعية القرآنية)، هو مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات[٢]، والأحكام العامة أو الجزئية التي يبدو أنها تخالف هذا الاتجاه؛ **فقد اختلفت طرائق الحداثيين في كيفية إهدارها على الأوجه التالية:**

١ - البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول[٣].

٢ - إعمال روح الشريعة الإسلامية بدلًا من التعبيرات الحرفية[٤].

٣ - منهج الانتهاك والزحزحة والتجاوز[٥].

٤ - المنهج السياقي التاريخي بالربط بين عادات العصر الجاهلي، والتدرج

---

(١) انظر د. عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي (ص ٨٣ - ٨٥)، ط١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، دار الشروق، القاهرة.

- وانظر له أيضًا: الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق (ص ١١) وما بعدها، ط١، (٢٠٠٥م) مركز الراية للتنمية الفكرية، جدة.

- وانظر له كذلك: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ (ص ١٣٢) وما بعدها.

(٢) راجع: - الجابري الديمقراطية وحقوق الإنسان (ص ١٨١).

- د. حسن حنفي: الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان (ص ٥٨٨)، بحث ضمن: حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

- د. نصر أبو زيد: حقوق المرأة في الإسلام (ص ٢٢٦) وما بعدها، بحث ضمن: حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

- فريدة النقاش: حقوق الإنسان بين الفقهي والمدني (ص ٢٠١)، بحث ضمن: كتاب مؤتمر: مائة على تحرير المرأة.

(٣) انظر: الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان،(ص ١٨٦، ١٨٧).

(٤) انظر: د. حسن حنفي: الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان (ص ٥٨٨) وما بعدها.

(٥) انظر: د. محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٩٦).

التشريعي من خلال التطور الاجتماعي وصولاً إلى المساواة التامة[١].

٥ - التأويل التقدمي للقرآن والسنة لتأسيس مرجعية جديدة للحركات النسائية « تنهض على المدني وحده، وإلى أن تصل إلى إسقاط مادة دين الدولة نهائيًا من الدستور؛ فإن المدني يتمثل في أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة، وهو الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، ولا بد... أن تصبح حركة تحرير المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية جزءًا عضويًّا من الحركة العالمية »[٢].

والمناهج والدعاوى السابقة لا تحرر المرأة؛ بل هي تهدف إلى إلحاقها بـ« مشروع مفتوح ومطرد لنسخ المرأة إلى: « جسدٍ عارٍ »،[٣] لمحاولة: « تسليعها جسديًّا »[٤] لذا؛ فهي تواجه مخاطر جدية تبرز في: « تفكيك أسرتها من حيث هي أُمٌّ وزوجة وابنة، ومجتمعها من حيث هي مواطن يسعى إلى تقدم وطنه في ضوء الإمكانات المتاحة، وعالمها بوصفها إنسانًا ينتمي إلى الإنسانية كلها »[٥].

وعلى الرغم من هذه المخاطر التي تؤدي إليها الحركة العالمية لتحرير المرأة نجد أن الحداثيين العرب يخدعون مجتمعاتهم عندما يحاولون اقتحام ميدان الحديث في الأحكام الشرعية دون امتلاك شروط الاجتهاد المعروفة في أُصول الفقه الإسلامي؛ فالهدف من الكلام في الفقه - لديهم - هو محاولة زعزعة النص تحت دعوى التطور للوصول به إلى أقصى درجة ممكنة للحرية والمساواة كما هما في الغرب.

- ولما كان الأمر كذلك؛ فسأختار نماذج فقط تعبر عن فكرهم الفقهي إن صح أن يسمى ما لديهم بأنه « فكرٌ فقهيٌّ »، فبناءً على قولهم بـ« تاريخية الأحكام » فهم يجمعون - ولو بدرجات متفاوتة تعود إلى اختلاف المنهج - على مسائل؛ منها:

أ - نظام الميراث: فهم يذهبون إلى أن الهدف التشريعي منه هو الوصول إلى مرحلة المساواة، ويقيسون ذلك على مسألة الرق؛ لأن: « تحريم الرق بصورة نهائية جازمة؛ فذلك ما لم تكن تتحمله يومئذٍ الظروف التاريخية، والاقتصادية، والاجتماعية،

(١) انظر: د. نصر أبو زيد: حقوق المرأة في الإسلام (ص ٢٢٥) وما بعدها.
(٢) انظر: فريدة النقاش: حقوق المرأة بين الفقهي والمدني (ص ٢٠٢).
(٣) طيب تيزيني: مشروع قاسم أمين لتحرير المرأة (ص ٥٧).
(٤) السابق (ص ٥٦). (٥) السابق (ص ٥٧).

والثقافية... واليوم.. فإن منع الاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام، ومثل ذلك المساواة بين الرجل والمرأة... ذلك أن الاتجاه العام السائد في النصوص الدينية هو التسوية بينهما.. »[١].

ب - **الحرية**: والكلام الحداثي في الحرية يتجه - أغلبه - من ضمن ما يتجه إليه إلى حرية الزي، ولا شك أنها مرحلة أولى للوصول إلى حريات أخرى تلي التخفيف من الملبس؛ لذا فإن الحركة النسائية تدعو إلى حرية اختيار الزي؛ ولهذا فإنها تشكو من أن « تجد المرأة السافرة نفسها محاصرة بالفتاوى التي تضيق عليها الخناق، وتحد بصورة معنوية قاهرة من حريتها الشخصية في اختيار الزي الذي ترتديه، وتصادر عمليًّا حقها في الاختيار، وعلى الرغم من أن المستشار سعيد العشماوي أثبت في أكثر من بحث أن الحجاب كان مفروضًا فحسب على نساء النبي[٢]؛ فإن الشيوخ الذين يعدون من المستنيرين لا يتوقفون عن تقديم الفتاوى للنساء حول ما يجوز وما لا يجوز لها أن تظهره من الشعر والكفين »[٣].

لهذا أثار الخطاب الحداثي مسألة مفهوم العورة، وبحسب منهجه السياقي التاريخي المزعوم يحاول أحد المُنظرين للحداثة الماركسية أن يصل إلى أن « العورة هي الأعضاء الجنسية فقط »[٤].

جـ - **النظام الإسلامي للحياة الاجتماعية**: وأقصد به الأحكام الشرعية في القرآن والسنة التي تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة؛ وهي المعروفة في الفكر القانوني المعاصر بـ« الأحوال الشخصية ».

فمن المنظور التاريخاني المادي الجدلي التطوري يذهب الحداثيون إلى ضرورة إلغاء التعدد؛ لأنه لما كان العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام فيهما من الدواعي التي كانت تؤدي إلى التعدد في الماضي، « أما اليوم فإلغاء تعدد الزوجات، بوصفه تدبيرًا ينال من حقوق المرأة، هو من الأمور التي تنتمي إلى « ما يقبل التفكر فيه » في

---

(١) الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان (ص ٢٣٤).

(٢) انظر دحض هذه الدعوى في الفصل الثاني بالباب الرابع.

(٣) فريدة النقاش: حقوق المرأة بين الفقهي والمدني (ص ١٩٨، ١٩٩).

(٤) د. نصر أبو زيد: حقوق المرأة في الإسلام (ص ٢٤٦).

ضوء المبدأ الثابت في الإسلام الذي هو المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات... إن إلغاء تعدد الزوجات لن يكون مناقضًا لتعاليم الإسلام؛ فالقرآن لا يأمر بتعدد الزوجات، بل يحث على الاقتصار على واحدة خوف عدم العدل »[١].

وتحت دعوى التطور التاريخي يذهب الخطاب الحداثي إلى أن الذي أدى إلى اللبس في هذه المسألة هو أنه « لما كان تعدد الزوجات عادة سابقة على الإسلام بشكل لم يكن يخضع لأيِّ معايير. وإذا كان الإسلام قد حاول أن يضع لهذه العادة غير المنظمة بعض المعايير، والقواعد التي تحد من امتهان المرأة بوصفها متاعًا أو متعة؛ فإن التأويل الفقهي لهذه المعايير قد خرج بها عن سياق المساواة، وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكمه في مصير المرأة.. »[٢].

هذه مجرد نماذج رئيسية للدعاوى العلمانية ذات الطابع الفقهي المبني على أصول فلسفية حداثية علمانية؛ وعلى الرغم من رفضنا لها على مستوى الأصول والرؤى، فإنه يجب تبيان موقف الاتجاه الإسلامي منها على النحو الآتي:

- المرجعية الإسلامية لتحرير المرأة في القرآن والسنة:

تحرير المرأة مرجعيته وضوابطه الإسلام: الذي هو القرآن الكريم والتطبيقات النبوية في عهد صدر الإسلام هديًا إلهيًّا يرشد مسيرة المرأة - مطلق المرأة - على درب التحرر والتحرير؛ وهو الذي يحقق تكاملها مع الرجل، وتميزها عنه في الوقت ذاته، والذي يراعي تقسيم مسؤوليات الحياة على النحو الذي يحفظ الفطرة الإلهية التي فطر اللَّـه الأنوثة والذكورة عليها[٣].

لهذا، يرفض الاتجاه الإسلامي الدعاوى العلمانية لتاريخية الأحكام الشرعية؛ لأن:

أ - القرآن الكريم قد فصَّل في الأمور الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ مثل: منظومة القيم والأخلاق، والقواعد الشرعية التي تستنبط منها الأحكام التفصيلية، والحدود المتعلقة بالحفاظ على المقاصد الكلية للشريعة.

ب - يوازن التشريع الإسلامي بين ثبات النص، وتطور التفسير البشري له،

(١) الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان (ص ٢٣٧).

(٢) د. نصر أبو زيد: حقوق المرأة في الإسلام (ص ٢٣٥).

(٣) انظر د. عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ (ص ١٣٠) وما بعدها.

بالجمع بين ثبات الوضع الإلهي (ثبات المرجعية والنص)، وتطور الاجتهاد الفقهي المواكب لتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان[١].

وأحكام القرآن والسنة عامة للجنسين إلَّا ما اقتضته الفطرة في التمييز بين الزوجين: الذكر والأنثى، وما أُعد له كل منهما:

أ - فللمرأة أحكامها الخاصة بالحيض والنفاس، والاستحاضة والحمل والولادة والإرضاع والحضانة ونحوها.

ب - وللرجل درجة القوامة والمسؤولية عن الأسرة، ولها عليه حق الإنفاق والرعاية.

جـ - وهناك أحكام تتعلق بالميراث، جعل فيها للذكر مثل حظ الأنثيين والحكمة منها واضحة، وهي مبنية على تفاوت الأعباء والتكاليف المالية بين الرجل والمرأة.

د - وأحكام أخرى تتعلق بالشهادة في المعاملات المالية والبدنية، وقد جعلت شهادة المرأة فيها كشهادة الرجل؛ وهي أيضًا مبنية على اعتبارات واقعية وعملية روعي فيها الاستيثاق في البينات، احتياطًا لحقوق الناس وحرماتهم[٢].

أولًا: النظام الإسلامي للميراث: ليس صحيحًا أن « توريث المرأة في الإسلام قد جانب الإنصاف لها، حتى يكون حكمه صالحًا للزمان الماضي دون الزمان المعاصر والمستقبل.. فالأنثى - في الإسلام - لا ترث نصف الذكر دائمًا وأبدًا.. والقرآن لم يقل يوصيكم اللّـه في الوارثين للذكر مثل حظ الأنثيين.. وإنما جعل ذلك في حالة بعينها هي حالة « الأولاد »، وليس في مطلق وكل الوارثين: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ [النساء: ١١]. أما عندما كان التقعيد عامًّا للميراث فإن القرآن قد استخدم لفظًا عامًّا هو لفظ « النصيب » لكل من الذكور والإناث على حدٍّ سواء »[٣]: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا ﴾ [النساء: ٧].

ومعايير التفاوت في أنصبة الميراث لا علاقة لها بالجنس.. ذكورة أو أنوثة - على الإطلاق - على غير ما يحسب ويظن الكثيرون - إن لم يكن الأكثرون! - وإنما

(١) انظر د. عمارة: شبهات حول الإسلام (ص ٢٠).

(٢) انظر د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام (ص ١٦٢).

(٣) د. محمد عمارة: شبهات حول الإسلام (ص ٢١).

معايير هذا التفاوت ثلاثة:

١ - درجة القرابة؛ فكلما كان الوارث أقرب إلى المورث زاد نصيبه في الميراث.

٢ - وموقع الجيل الوارث في تسلسل الأجيال - وتلك حكمة إلهية بالغة في فلسفة الإسلام للميراث - فكلما كان الوارث صغيرًا، من جيل يستقبل الحياة وأعباءها، وأمامه المسؤوليات المتنامية - كان نصيبه من الميراث أكبر، فابن المتوفى يرث أكثر من أب المتوفى - وكلاهما ذكر - وبنت المتوفى ترث أكثر من أمه - وكلتاهما أنثى؛ بل إن بنت المتوفى ترث أكثر من أبيه!

٣ - والعامل الثالث في تفاوت أنصبة الميراث هو العبء المالي الذي يتحمله ويكلف به الوارث طبقًا للشريعة الإسلامية، فإذا اتفقت وتساوت درجة القرابة، وموقع الجيل الوارث - مثل مركز الأولاد - أولاد المورِّث - مع تفاوت العبء المالي بين الولد الذكر - المكلف بإعالة زوجة وأسرة وأولاد - وبين البنت - التي سيعولها هي وأولادها زوج ذكر - هنا يكون للذكر مثل حظ الأنثيين؛ وهو تقسيم ليس فيه أية شبهة لظلم الأنثى؛ بل ربما كان فيه تمييز وامتياز لها، احتياطًا لاستضعافها..

وهذه الحقائق في المواريث الإسلامية - التي يجهلها ويتجاهلها دعاة تاريخية آيات الميراث - هي التي جعلت المرأة - في الجداول الإجمالية لحالات الميراث الإسلامي - ترث مثل الرجل، أو أكثر من الرجل، أو ترث ولا يرث الرجل في أكثر من ثلاثين حالة من حالات الميراث الإسلامي؛ بينما هي ترث نصف ما يرث الذكر في أربع حالات فقط![1]

ثانيًا: الحرية الشخصية وقضية زي المرأة: الحرية في الإسلام لا تعني التسيب وإطلاق العنان للهوى؛ ولأنه لما كانت شريعة اللَّـه تهدف إلى الحفاظ على الإنسان، وأمره بما يحقق مصلحته في الدنيا والآخرة، فقد وضعت الضوابط والأُطر الشرعية للحريات بما يحقق عفة الإنسان وكرامته وسعادته.

وفي القرآن الكريم يقول المولى ﷻ: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ

(١) د. محمد عمارة: شبهات حول الإسلام (ص٢٠ - ٢٢).

﴿ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ [النور: ٣٠، ٣١].

ومن الأبعاد الاجتماعية التي أوردها الإمام القرطبي في تفسيره بشأن هاتين الآيتين:

أ - النظر هو الباب الأكبر إلى القلب، وأعمر طُرُق الحواس إليه؛ ولهذا كثر السقوط من جهته، ووجب التحذير منه، وغضه واجب عن جميع المحرمات، وكل ما يخشى الفتنة من أجله.

ب - أن « من » في الآية للتبعيض؛ لأن النظرة الأولى لا تملك؛ فتدخل تحت خطاب تكليف؛ إذ وقوعها لا يتأتى أن يكون مقصودًا؛ فلا تكون مكتسبة ولا يكون مكلفًا بها؛ فوجب التبعيض لذلك؛ ولم يقل ذلك في الفرج؛ لأنها لا تُملك.

جـ - أمر اللّه المؤمنين والمؤمنات بغض البصر عما لا يحل دون تفريق بينهم؛ لوجود الدافع الغريزي لدى الذكر والأنثى؛ فإن علاقتها به كعلاقته بها، وقصدها منه كقصده منها[١].

وهاتان الآيتان مما يُستدل به على جواز كشف الوجه بالنسبة للمرأة، فلو أن الشرع أمر بستر وجه المرأة ما كانت هناك حاجة لأمر الرجال بغض البصر، وتأكيد هذا الأمر في مناسبات عديدة[٢].

وكذلك يُستدل على جواز كشف الوجه والكفين من خلال الحديث الذي روته السيدة عائشة ﷺ: أن أسماء بنت أبي بكر ﷺ دخلت على رسول اللّه ﷺ وعليها ثياب رقاق؛ فأعرض عنها رسول اللّه ﷺ وقال لها:

« **يَا أسماء إِنَّ المرأة إِذا بلغتْ المحيض لَمْ يَصلح أَنْ يُرى منها إِلَّا هذا وهذا** » وأشار إلى وجهه وكفيه[٣].

وعلى هذا؛ فإن ما يسمح به من كشف لعورة المرأة هو الوجه والكفان، وفي الزي

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٢٢٦).

(٢) انظر: عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة (٢/ ٤/ ٨٧).

(٣) أخرجه الألباني: في صحيح سنن أبي داود: كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، حديث رقم (٣٤٥٨)، وقال: صحيح.

الذي تختار ما دام مراعيًا لقواعد الذوق الإسلامي والقيم والآداب الإسلامية[١].

ولعل في هذا بيان ورد للشبهات التي يروجها العلمانيون ضد الإسلام، محاولين تجريد المرأة المسلمة من أخلاقها وعفتها بدعوتهم إلى السفور، والحرية المطلقة للزي والاختلاط.

ثالثًا: الإطار الشرعي لتعدد الزوجات: إن قول العلمانيين بـ « منع التعدد » هو افتئات على شرع اللّـه ﷻ، فللتعدد في الإسلام شروطه؛ وهي:

أ - القدرة على العدل.

ب - القدرة على النفقة على الزوجات وأولادهن ومن يعول.

جـ - القدرة على حسن رعاية الزوجات وأولادهن[٢].

وفقدان هذه الشروط والجهل بها يؤدي إلى مشكلات اجتماعية خطيرة في المجتمع الإسلامي، وبرزت هذه المشكلات في مراحل التأُخر الحضاري بسبب الجهل والأمية الدينية؛ لهذا فإن الإمام محمد عبده بوصفه مفتي عصره آنذاك أفتى بجواز منع تعدد الزوجات؛ « لأن العدل المطلق شرط واجب التحقيق.. وتحقيق هذا العدل « مفقود حتمًا »، ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يتخذ قاعدة.. كما أن في التعدد ضررًا محققًا يقع بالزوجات، وتأريثًا للعداوة بين الأولاد.. فللحاكم والعالم بناءً على ذلك، أن يمنع تعدد الزوجات مطلقًا.. اللّـهم إلا في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيمًا؛ فإن للقاضي أن يتحقق من قيام هذه الضرورة »[٣].

وفي فتوى الإمام تشديد يصل إلى حد الحتم بفقدان تحقيق العدل، وأزعم أن هذا مبنيٌّ على الظن لدى الإمام، والظن بعدم إمكانية تحقيق العدل لا ينبى عليه حكم شرعي هو المنع، فما دامت شروط: العدل والنفقة والرعاية متوفرة، والداعي إلى التعدد ملح وضروري حتى في غير الحالة الوحيدة التي وصفها الشيخ؛ فلا يجوز منع التعدد مطلقًا.

---

(١) راجع: تحرير المرأة في عصر الرسالة (٢/ ٤/ ٨٥) وما بعدها.

(٢) راجع: السابق (٣/ ٥/ ٢٩١) وما بعدها.

(٣) الأعمال الكاملة (١/ ١٧٩).

وليس معنى هذا هو أني أتهم الشيخ الإمام محمد عبده وتلميذه محمد عمارة[١]، بأنهما ينطلقان في منع التعدد من منطلق علماني، كلا ألبتة؛ بل إن فتوى الإمام متوجهة إلى منع التعدد غير المشروع الفاقد للشروط القرآنية التي سبقت الإشارة إليها، فالإمام وتلميذه ينطلقان من منطلق إسلامي لا علماني يفتئت على الشرع ويهدف إلى تجاوزه كلية.

والقرآن الكريم أحاط « إباحة تعدد الزوجات بالكثير من التحفظات، ومع ذلك فليس في الأمر حظر مطلق؛ لأن هذا الحظر مناقض للفطرة.. لم يحدث أن جاءت آية أخلاق موحاة بمنع متشدد في هذا الصدد.. »[٢].

ورغم هذا فإن الدكتور محمد عبد اللّـه دراز يؤكد على أنه « لا ريب أننا ينبغي أن نعترف بمساوئ التعدد؛ كالغيرة، والمنافسة الحاقدة التي يثيرها لا بين الزوجات فحسب؛ بل بين الأولاد من زيجات متعددة، وهذا دليل ينبغي أن يثار... ضد التعدد غير المشروع »[٣].

إذن؛ موقف الاتجاه الإسلامي من التعدد مؤطر بالقرآن الكريم. وآراؤهم في المنع متوجهة إلى التعدد غير المشروع، القائم على تجاهل الشروط، والضوابط الشرعية التي ينبغي أن تتوفر في التعدد.

رابعًا: الولاية العامة للمرأة: وحول هذه المسألة في الفكر الإسلامي المعاصر نقاش وحوار متعدد الرؤى بين مؤيد[٤]، ومعارض[٥]؛ ولكلٍّ أدلته التي يعتمد عليها، غير أني في هذا الموضع الذي لا يتسع لسرد كل الآراء، أختار ما أرجحه منها:

ولاية بعض النساء على بعض الرجال - خارج نطاق الأسرة - لم يرد في الشرع

---

(١) انظر د. عمارة: شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام (ص ٨٥) وما بعدها، القسم الثالث، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

(٢) د. محمد عبد اللّـه دراز: دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن (ص ٧١٥)، تعريب وتحقيق وتعليق؛ د. عبد الصبور شاهين، مراجعة: السيد محمد بدوي (١٩٧٤م)، مؤسسة الرسالة، القاهرة.

(٣) السابق (ص ٧١٦).

(٤) راجع: د. محمد عمارة : التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة (ص ١٠١) وما بعدها، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٢م)، دار الشروق، القاهرة.

(٥) راجع: عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة (٢/ ٣/ ١٣) وما بعدها.

ما يمنعه؛ بل الممنوع هو الولاية العامة (الخلافة) للمرأة على الرجال، أما الحديث الذي رواه البخاري عن أبي بكرة ﷺ مرفوعًا: « **لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة** »[١].

هذا الحديث يعني الولاية العامة على الأمة كلها؛ أي رئاسة الدولة، كما تدل عليه كلمة: (أمرهم)، فإنها تعني أمر قيادتهم ورئاستهم العامة، أما بعض الأمر فلا مانع أن يكون للمرأة ولاية فيه؛ مثل ولاية الفتوى أو الاجتهاد أو التعليم أو الإدارة ونحوها، فهذا مما لها ولاية فيه بالإجماع، وقد مارسته على توالي العصور. حتى القضاء أجازه أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ) فيما تشهد فيه؛ أي في غير الحدود والقصاص[٢].

وعلى هذا، فإن النهي الوارد في الحديث ينطبق على المرأة إذا أصبحت خليفة لعموم المسلمين، وهو ما لا يوجد اليوم، أما ما عدا الإمامة والخلافة وما في معناها؛ مثل رئاسة الدولة، فإنه يمكن للمرأة أن تكون وزيرة، أو قاضية، أو محتسبة[٣].

وكل ذلك في إطار مراعاة آداب الإسلام في الزي، والحركة، والكلام، ومراعاة مسؤوليات الزوج والأسرة، والابتعاد عن الفتن..

المحور الثالث: دعوى خلو الإسلام من نظام للقيم:

إن دعوة الخطاب الحداثي إلى تبني العقيدة الماركسية في الفكر الاجتماعي السياسي - كما سبق بيانه - ثم اعتماده على أصول الفلسفة الحداثية الماركسية للتأسيس لفكر حقوق الإنسان في العالم العربي الإسلامي، ثم تنظيره لدعوى تطور الأحكام الشرعية القرآنية - كل هذا - يجعلنا نتساءل: ما هو الدور الأخلاقي للقرآن الكريم والسنة النبوية الذي يمكن الاعتماد عليه في فلسفة حقوق الإنسان عامة، وفلسفة تحرير المرأة خاصة؟ وبمعنى آخر: هل يرى الخطاب الحداثي أن في القرآن قيمًا أخلاقية؟

يذهب محمد أركون إلى أن: « القيم هي من وضع الحداثة، والمجتمعات الأوربية الحديثة، ولم تعرفها المجتمعات السابقة لا في الجبهة الإسلامية، ولا في الجبهة

---

(١) أخرجه الألباني: في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته، حديث رقم (٣٥٦)، (١ / ٩٣٦)، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

(٢) انظر: د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام (ص ١٦٥، ١٦٦).

(٣) انظر: السابق (ص١٧٥، ١٧٦)، ود. محمد عمارة: التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة (ص ١٠٢) وما بعدها.

وله: شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام، القسم الثاني (ص ٧٧) وما بعدها.

المسيحية »[١].

وكذلك نجد الجابري يقوم بنقد « العقل الأخلاقي العربي »[٢]؛ وهو المرحلة الرابعة من مشروعه الفكري: « نقد العقل العربي »، حيث يبني نقده لنظم القيم في الثقافة العربية على أساس أن « النص الديني في الحضارة العربية الإسلامية، ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية جميع مظاهر الحياة، فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص الواسع العريض؛ وهذا الوضع ينتج عنه أن الدين في الإسلام ليس أساس الأخلاق »[٣].

إذن؛ فالخطاب الحداثي يقصد أخلاقًا غير التي نعرفها نحن، ونلتمسها في القرآن والسنة، وتطبيقات عصر النبوة وسير أعلام السلف؛ فما هي تلك الأخلاق الحداثية؟

- مصدر الأخلاق عند الجابري:

يبدو أن المفكر الحداثي العربي لم يجد في القرآن ولا في السنة ما يعبر عن الأخلاق؛ فذهب إلى أن:

أ - لفظ القيم عندما يقصد به « القيم الأخلاقية »؛ فهو حديث الاستعمال حتى في اللغات الأجنبية؛ إذ يرجع تاريخ استعماله في الفرنسية - مثلًا - إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والقيمة الأخلاقية بهذا المعنى حكم شخصي يتطابق بدرجة ما مع ما يراه المجتمع خيرًا بإطلاق؛ وهو القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي.

ب - سلم القيم أو نظامها إنما يتشكل من خلال التجربة الاجتماعية للجماعات والأمم، ومساهمة الأفراد فيها؛ كالأنبياء والمصلحين والمفكرين تشكل جزءًا من المخزون الأخلاقي للمجتمع ككل.

جـ - نظام القيم ليس مجرد خصال حميدة أو غير حميدة، يتصف بها الفرد فتكون خلقًا له؛ بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الاجتماعي، والتدبير السياسي،

---

(١) د. محمد أركون: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي (ص ١٧٦).

(٢) العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط١، (٢٠٠١م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب (ص ٣١) وما بعدها.

(٣) السابق (ص ١٠٣).

ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق[١].

إذن، الأخلاق لدى الجابري هي الأخلاق الوضعية التي تتشكل من خلال التجارب الإنسانية، لا من خلال التعاليم الإلهية، والتي مصدرها ثقافة عصر التنوير والحداثة في التجربة الحضارية الغربية.

ولأنه يهدف إلى زحزحة النص القرآني، والنبوي من كافة مجالات الحياة الاجتماعية: تشريعًا وسياسةً واقتصادًا - كما سيأتي بيانه - فإنه يحارب محاولات التنظير للأخلاق الإسلامية من خلال القرآن الكريم؛ فهو يهاجم الإمام الغزالي، في إحيائه لعلوم الدين، ويرى أن « إحياء علوم الدين » كتاب في تقرير: « الفكر الوحيد » في جميع الميادين التي هي أصلًا مجال طبيعي لاختلاف الآراء - إنه إعلان بـ« موت الاختلاف » وسد باب الاجتهاد، ليس في الفقه فحسب؛ بل في كل علم ومعرفة، من هذه الناحية يجب النظر إليه كعنصر من أشد العناصر تخديرًا في نظام القيم في الثقافة العربية؛ ومن هذه الزاوية فهو أبعد ما يكون عن الأخلاق الإسلامية الحقيقية؛ بل إن مشروعه فيها انحراف عنها على طول الخط »[٢].

ولا شك أن هذا افتراء على حجة الإسلام ومنهجه وفكره، الهدف منه إقصاء الأخلاق الإسلامية؛ لتحل مكانها أخلاق أخرى.

وكان على الجابري أن يختار من الآراء ما يعجبه من الغرب أو من الشرق، فهو في ذلك حر، أمَّا أن يهاجم دين اللَّـه ﷻ تحت دعوى الحداثة، ويكون من أكبر المساهمين المعاصرين في الترويج للصد عن سبيل اللَّـه؛ فهو ما نعارضه فيه أشد معارضة لخطورة آرائه على الفكر والثقافة لدى النشء المعاصر في العالم الإسلامي.

فهو يهاجم - كذلك - الأستاذ الدكتور محمد عبد اللَّـه دراز، وينقده نقدًا هدامًا على مستوى المنهج والرؤى، من خلال مؤلَّفه الرائع: « دستور الأخلاق في القرآن » زاعمًا أنه:

أ - يتبنى القضايا نفسها التي تناقش في الفكر الأوربي تحت عنوان الأخلاق، ويحاول قراءتها في القرآن والسنة، والتراث الديني الإسلامي على العموم.

---

(١) السابق (ص ٣١، ٥٥، ٥٦).   (٢) السابق (ص ٥٩٢).

ب - لا يجتهد في قراءة أخلاق القرآن؛ بل قراءة أخلاق الغرب في القرآن، وفي بعض المؤلفات الإسلامية القديمة؛ ومن هنا تحكمت في رؤيته لـ « أخلاق القرآن » القضايا التي كانت تشغل الفكر الأوربي في مجال الأخلاق في النصف الأول من القرن الماضي.

جـ - الانسياق الكبير مع النظرة القانونية الحقوقية للموضوع، فهو كتاب في القضايا الأخلاقية الحقوقية المعاصرة للمؤلف منظورًا إليها من خلال القرآن، وليس إزاء كتاب في أخلاق القرآن[1].

وهذه الانتقادات التي وجهها الجابري مهاجمًا لـ « دستور الأخلاق » هي مكمن الروعة والإبداع فيه؛ حيث لم تتوقف عند الأخلاق بمعناها الوعظي الفردي كعلاقة بين الفرد وربه - كما يتمنى الجابري - بل هي أخلاق شاملة على مستوى الفرد والمجتمع، وعلى مستوى الحقوق الإسلامية الخاصة والعامة.

أمَّا اهتمام الأستاذ دراز بالقضايا الأخلاقية التي كانت تشغل الفكر الأوربي، فهو هدف دعوي يقصده الأستاذ؛ لأنه لا يؤمن بالمصدر الوضعي للأخلاق، ولكنه استعار المصطلحات الغربية لا لتبيئتها كما يفعل الجابري؛ بل ليثبت لمجتمع وضعي، أن القرآن هذا الكتاب السماوي الإسلامي فيه دستور أخلاقي متكامل.

- **والأستاذ دراز يعلن عن هدفه من تأليف « دستور الأخلاق ».. مبينًا أن:**

« نظرة سريعة نلقيها على مؤلفات علم الأخلاق العام - التي كتبها علماء غربيون - كافية لنلحظ فيها فراغًا هائلًا وعميقًا، نشأ عن صمتهم المطلق عن علم الأخلاق القرآني... إن الإضافة القرآنية في هذا الباب ذات قيمة لا تقدر ولسوف يستفيد منها تاريخ النظريات الأخلاقية سعة وعمقًا وتوافقًا، كما تفيد المشكلة الأخلاقية ذاتها منها، في حل مصاعبها، سواء في ذلك المصاعب المتجددة والدائمة »[2].

وكذلك كان اعتماد علماء الغرب على ترجمات غير صحيحة، أو تلخيصات سيئة للقرآن الكريم أثره في كتاباتهم عن الأخلاق؛ لهذا فإن الأستاذ دراز وجد أنه:

« من الضروري أن يتناول الموضوع من جديد، وأن يعالجه تبعًا لمنهج أكثر سلامة، من أجل تصحيح هذه الأخطاء، وملء هذه الفجوة في المكتبة الأوربية، وحتى نُري

---

(١) انظر: السابق (ص ١٤، ١٥).

(٢) دستور الأخلاق في القرآن (ص ٢).

علماء الغرب الوجه الحقيقي للأخلاق القرآنية؛ وذلكم في الواقع هو هدفنا الأساسي من عملنا هذا »[١].

هذه حقيقة أهداف الأستاذ دراز من تأليفه لـ « دستور الأخلاق في القرآن » أمَّا افتراءات الجابري، فلها مقاصد أخرى تتضح من خلال باقي هذا المحور.

بعد رفض الجابري أن يكون في القرآن والسنة قيم أو نظام أخلاقي؛ فإنه عزَّ عليه ألا يزركش مشروعه الحداثي في حقوق الإنسان، بشيء من المنمنمات الإسلامية، التي يضفي عليها الطابع البراجماتي النفعي، وكما سبق أن ادعى أنه يعتمد على مبدأ المصلحة في إعمال الأحكام الشرعية كما هي لدى الشاطبي، ثم اتضحت حقيقة مقاصده[٢]؛ فهو في هذا الجانب الأخلاقي - أيضًا - يدعي أنه يعتمد على مبدأ المصلحة كما هي لدى العز بن عبد السلام: (ت٦٦٠هـ)[٣]، ويدعي الجابري أن:

- العز بن عبد السلام يقول:

« والقاعدة العامة في ترتيب المصالح، والمفاسد أن المصلحة هي المرجع: فالكذب إذا كان فيه مصلحة زال وزره، والصدق إذا كان فيه مضرة كان فيه إثم الإضرار وهكذا ».

ثم يحيل الجابري هذا النص إلى الشيخ العز في كتابه: « شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (ص ٤٥٦) »[٤]. ويعلق عليه صائحًا: « تلك هي « أخلاق العمل الصالح » أو أخلاق المصلحة التي هي جديرة حقًّا بأن توصف بأنها إسلامية؛ لكونها تعتمد القرآن أساسًا.. وإذا كان ابن عبد السلام لم يعرض للسياسة؛ فلأن القرآن لا يشرع للحكم والسلطان، وكل ما يمكن الاستناد عليه في مجال السياسة من المنظور القرآني هو المبدأ العام في الأحكام والأخلاق

---

(١) السابق (ص ٤).

(٢) انظر المبحث الثالث من الفصل الأول بالباب الثالث.

(٣) هو: عز الدين بن عبد السلام السُّلمي (٥٧٧ - ٦٦٠هـ)، من علماء الأصول والكلام والفقه والأخلاق والتصوف والتربية، له مؤلفاته المتعددة وتلاميذه الكثيرون، وجهوده في الإصلاح الاجتماعي، (انظر: طبقات الشافعية للسبكي، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو (٨/ ٢٠٩)، ط، الحلبي، القاهرة، د.ت).

(٤) تحقيق: إياد خالد الطبّاع، ط١، (١٩٩١م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق.

في الإسلام: مبدأ المصلحة »[١].

وبالعودة إلى ما كتبه العز بن عبد السلام في هذه المسألة سواءً في مؤلفاته في أصول الفقه[٢]، أم في الأخلاق[٣] وخاصة « شجرة المعارف والأحوال.. » لم أجد أنه يقول بالمصلحة المتحررة من الضوابط، والتي تجعل المصلحة هي المرجع، وتعتمد المقياس الشخصي للمنفعة.

- وإنما حقيقة نظرية العز بن عبد السلام؛ هي:

أنه في سياق بيانه للمحظورات التي يمكن أن تباح بسبب الضرورة المهلكة أو الإلجاء أو الإكراه عليها، أو الخوف؛ مثل: الكذب على العدو، أو الكي للتداوي، أو ترك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر عند غلبة الظن بعدم نفعه.. إلخ[٤]. قال بعد ذلك:

« فهذه أنواع المصالح تباح لأجلها المحظورات؛ فإن كانت تلك المصلحة مما يجب السعي في تحصيلها وجب تحصيلها؛ كالكذب لحفظ النفوس والأبضاع والأطراف؛ فإن كانت مما يستحب تحصيلها استُحِبَّ تحصيلها؛ كالكذب للإصلاح ونحو ذلك؛ وهذه الأمثلة مرشدة إلى سواها إن شاء اللّـه تعالى... ومن فهم ضوابط هذا الكتاب، ووقف على حقيقة المصالح، وانحصارها في جلب المصالح، ودفع الضر، وعلى حقيقة المفاسد، وانحصارها في جلب الضرر ودفع النفع... لم يكد يخفى عليه أدب من آداب القرآن.. »[٥].

ويتضح من خلال المقارنة بين النص الذي نسبه الجابري إلى العز بن عبد السلام، والنص الحقيقي للعز، والذي اعتمدت فيه على الطبعة نفسها التي أحال إليها الجابري؛

(١) العقل الأخلاقي العربي (ص ٦١٥).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(٣) شجرة المعارف والأحوال، والفتن والبلايا والمحن والرزايا؛ تحقيق: إياد الطبَّاع، دار الفكر، بيروت، دمشق (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م) وغيرها.

(٤) راجع: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (ص ٤٥٤) وما بعدها.

(٥) السابق (ص ٤٥٦) والنص، الذي حوَّره الجابري لكي يتفق مع مفهومه للمصلحة هو في الأسطر الثلاثة الأولى، وفي نفس الصفحة المذكورة.

أن الجابري يدعي على العز كلامًا لم يقله؛ وهذا يعود إلى إيمان الجابري بالمعيار النفعي للمصلحة والغاية فيها تبرر الوسيلة.

ومن دواعي العجب؛ أن الجابري لا يعتمد القرآن ولا السنة في معيار المصلحة، وفي أثرهما على العقل المسلم على مدار ستمائة وأربعين صفحة خلال تحليله للعقل الأخلاقي العربي، ثم يعود في النهاية ليعلن إعجابه بالعز بن عبد السلام - وهو يستحق - ولكن ليس مستفيدًا ومتعلمًا منه؛ بل مدعيًا عليه بما لم يقله.

- **وقد لاحظ المستشار طارق البشري أن الجابري:**

« لم يرد الالتفات إلى المصدرين الأساسيين للقيم؛ وهما القرآن الكريم والسنة النبوية..؛ (والقرآن) فيه الأصول الثوابت للقيم التي يتعين على المسلمين اتباعها، والمشتهر من الحديث كان هذا وضعه أيضًا »[١].

- لهذا، فإن البشري يتساءل:

« لا أدري كيف ساغ عدم التنبيه إلى هذين المصدرين عند الحديث عن قيم المجتمع والعقل الأخلاقي لها في القرن ونصف القرن الأولين من بعثة رسول اللّـه ﷺ، وقد كان الإيمان بهما طازجًا، واليقين لهما حارًّا، والنفوس الآمنة لا تزال تتنسم عبير الرسالة المحمدية.. »[٢].

وأعتقد أن البشري يدري كيف ساغ للجابري أن يتجاهل القرآن والسنة في تكوين العقل الأخلاقي العربي، ولكنه لما كان تقييمه مقدمًا بمناسبة احتفال تلاميذ الجابري بمرور عشرين سنة على بداية صدور مشروعه في نقد العقل العربي[٣]، فإنه لم يُرد إحراج الجابري أكثر من اللازم؛ ولأن الموضع ليس موضع اتهامات أكثر من التساؤل: إذا كنا سنتبع منهجًا يقتضي استبعاد الدين والعروبة، فماذا سيبقى للعقل بخاصة، وللأخلاق بعامة، من الإسلام والعروبة[٤]؟

---

(١) انظر: المستشار طارق البشري: « حول العقل الأخلاقي العربي »، نقد لنقد الجابري (ص ١٠٨)، بحث ضمن: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، إعداد: د. كمال عبد اللطيف، ط١، (٢٠٠٤م)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٢) السابق (ص ١١٢).

(٣) انظر: السابق، صفحة الإهداء.

(٤) انظر: السابق (ص ١١٢).

والذي سوغ للجابري تجاهل القرآن الكريم والسنة النبوية سواءً في دورهما في تكوين العقل العربي - ولو في عصر النبوة - أم في التأسيس لنظرية أخلاقية؛ هو إيمانه لا بكل أخلاق الغرب؛ بل بالأخلاق الماركسية، وعنده أن الحسن ما حسنته الماركسية، والقبح هو ما قبحته الماركسية.

وعلى هذا؛ فإن المصلحة الأخلاقية ليست هي الشرعية أو العقلية، أو الشاطبية أو غيرها؛ بل هي المصلحة الشيوعية، التي تسلك طريق التحقير والإقصاء لما يقف أمام أفكار الفلسفة الماركسية من مبادئ وتعاليم؛ من حيث:

أ - مبدأ ثبات القيم - والذي يمثله الدين والفلسفة المثالية - عدو للشيوعية؛ لأنه يضاد عندها مبدأ التغير في كل شيء: في الشيء الطبيعي، والمجتمع الإنساني، والقيم الأخلاقية، والأخلاق القائمة على المعاني، والمثل الخالدة التي لا تتغير في نظر علماء الأخلاق يجب أن تحاربها الدعاية الشيوعية[١]، والدين؛ لأنه ينادي بالقيمة الثابتة للّـه - كما جاءت في صفاته - يجب أن يحارب من الشيوعية؛ وهي في مجال الدين عامة، لا تفرق بين الدين كمبادئ، وبين أفهام التابعين له في الأجيال التي مرت عليه، ثم هي لا تفرق بين الأفهام المنحرفة، وغيرها؛ بل تأخذ الأفهام المنحرفة على أنها الدين في واقع الأمر؛ وهي لا تخلط في ذلك من عدم فهم، وإنما تقصد إلى الخلط قصدًا؛ لتصل إلى الاستخفاف والازدراء بالدين ورجاله[٢].

ب - وضعية المرأة في الأسرة في المجتمع القائم على القيم الثابتة في الأخلاق والدين، أو على التقاليد المعروفة فيه - تنال نصيبًا كبيرًا من عناية الدعاية الشيوعية ضدها، وتهدف هذه الدعاية في محيط المرأة إلى « تحريرها »؛ أي: عزلها عن كل القيود الماضية، والقيود الماضية في نظرها هي أوضاع المرأة في علاقتها بالرجل في الأسرة وفي مكانها فيها كأم، ومكانها في المجتمع كعضو من أعضائه، حسب القيم الأخلاقية والتقاليد المتبعة، ثم تقصد بعد هذا التحرير، إلى أن تضعها من جديد في مجتمع له نظرة أخرى إلى الحياة الجنسية، وإلى حياة الأسرة وإلى القيم الجماعية[٣].

---

(١) انظر: د. محمد البهي: الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي (ص ٣٥٨).

(٢) انظر: السابق (ص ٣٥٩).

(٣) انظر: السابق (ص ٣٥٩)، وانظر: د. مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية (ص ٢١٤) وما بعدها، ط١، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، دار الدعوة، الإسكندرية.

وعلى هذا؛ فإني أعتقد مطمئنًا أن الجابري في فلسفته لحقوق الإنسان على مستوى الأصول الفلسفية الثلاثة التي قمت بتحليلها خلال هذا المطلب؛ وهي الأصل الطبائعي الداروني، والأصل التطوري الاجتماعي، والأصل الأخلاقي الشيوعي - أعتقد أنه - يروج من جديد للدعاية الشيوعية في العالم الإسلامي، وما أوردته من آراء للأستاذ الدكتور محمد البهي في الفقرات الثلاث السابقة - ينطبق نصًّا على مشروع الجابري.

***

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

فلسفة العولمة وأثرها على المجتمع الإسلامي

○ المطلب الأول:

الموقف الحداثي العلماني من العولمة وآثارها الاقتصادية:

سبق بيان أن الاتجاه الحداثي العَلماني المعاصر يتكون من فَصيلين فكريين: الماركسيين والليبراليين؛ ومنهما تشكل التكتل الحداثي العربي. وأصحاب التوجه التغريبي الليبرالي الرأسمالي تنحصر خطورة العولمة لديهم في الجانب العسكري فقط، وهو الذي تقوم به أمريكا ضد الدول المارقة التي لا تطيع أوامرها.

أمَّا ما عدا الجانب العسكري من عولمة ثقافية بما تحمله من أفكار وقوالب سلوكية مرتبطة باقتصاد السوق، وحرية المعاملات الاقتصادية، فهو خارج عن مجال الخطورة المزعومة - في رأيهم - تجاه العولمة؛ وهو موقف أغلب فئات النخبة السياسية في العالم العربي.

أمَّا الحداثيون الماركسيون فهم يقاومون العولمة، لا من أجل خطورتها على الحياة الثقافية، والفكرية، والعقائدية، والاقتصادية، والسياسية في العالم الإسلامي؛ بل يحاربونها بوصفها « النظام الرأسمالي » بما له من فلسفة اجتماعية وتطبيقات اقتصادية، تختلف عن الفلسفة الماركسية ومذهبها الاجتماعي وتطبيقاته الاقتصادية[1].

لهذا، فإن نقدهم لظاهرة العولمة من زاوية آثارها الاقتصادية، والأبعاد السياسية المترتبة عليها، من خلال الربط بين العولمة والخوصصة على المستويين: الاشتقاقي والفكري؛ فالخوصصة خطوة نحو العولمة أو شرط من شروطها، فعلى المستوى الاشتقاقي لهما، هما صيغتان صرفيتان على وزن فوْعَلة؛ وهي تدل على تحويل الشيء إلى وضعية أُخرى. فالخوصصة مشتقة من فعل « خاص » مفرد خواص، أمَّا

(١) انظر: الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي (ص ١٣٧) وما بعدها.

« خصخص »، فلا أصل لها لا في الأسماء ولا في الأفعال، أما « العولمة »؛ فهي وضع الشيء على مستوى العالم، مثلما أن الخوصصة هي وضعه على مستوى الخاص[١].

أمَّا العلاقة بين العولمة والخوصصة على المستوى الفكري:

فهما توأمان متكاملان، كل نمو أو تقدم فيهما إنما يكون على حساب الدولة والأمة، العولمة من « العالَم »، وتعني نقل اختصاصات الدولة وسلطتها في المجال الاقتصادي الإعلامي، ومن ثَمَّ السياسية والثقافية إلى مؤسسات عالمية[٢].

أما الخوصصة؛ فهي نزع ملكية الدولة ونقلها إلى الخواص، والخواص في عصر العولمة ليسوا بالضرورة من أبناء الوطن؛ بل هم ينبغي أن يكونوا من أصحاب الرأسمال المالي الذي لا وطن له[٣].

ومن خلال المفهوم السابق للعولمة وارتباطه بالخوصصة، يُلاحظ تضارب السياسات الفكرية، والاقتصادية في الدول العربية، فمنذ استقلالها عن السيطرة الاستعمارية العسكرية في مطلع الخمسينيات، والستينيات؛ وهي تقلد النموذج الغربي، والذي كان في الستينيات « النموذج الاشتراكي » الذي سبقه نشاط الخلايا الشيوعية في مصر في الأربعينيات كما سبق ذكره[٤].

ومنذ الثمانينيات تراجعت الأنظمة العربية المطبقة للفلسفة الاشتراكية، وتبنت الفكر الليبرالي واقتصاد السوق، ومع تطور وتغلغل العولمة مع اقتصاد السوق تم بيع المؤسسات الاقتصادية التي تمتلكها الدولة وأكثرها مصانع وشركات ذات عائد إنتاجي وقيمة حيوية كبيرة للشعب، وأكثرها في مصانع الحديد والصلب والاتصالات... إلخ. مما أسفر عن أزمة اقتصادية شهدتها البلاد في السنوات الأخيرة، حدث على إثرها عدد من الإضرابات، والاحتجاجات؛ وهذا يدل على ما للفِكر من أهمية نقدية تقويمية؛ بل وتحذيرية، فلا الاشتراكية كانت مناسبة للبلاد والجماهير الإسلامية، ولا الليبرالية الرأسمالية؛ إنما النظام الاقتصادي الإسلامي الذي يحافظ على أوقاف بيت المال، ويشجع الكسب الخاص من جهة، والتكافل الاجتماعي من جهة أخرى.

---

(١) انظر: الجابري قضايا في الفكر المعاصر (ص ١٣٥).

(٢،٣) انظر: السابق (ص ١٤٧). (٤) انظر: التمهيد على هذا البحث .

والعولمة ترجمة للكلمة الإنجليزية: (Globalization) التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية؛ وهي تفيد معنى تعميم الشيء، وتوسيع دائرته ليشمل الكل[١]، وتطورت لتصف نظامًا أو نسقًا عالميًا ذا أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد ليشمل مجال المال والتسويق، والمبادلات، والاتصال، ومجال السياسة والفكر والأيديولوجيا؛ لأمركة العالم[٢]، بنشر وتعميم النموذج الأمريكي وأهدافه.

وعلى هذا؛ فإن العولمة ليست مجرد تطور للنظام الرأسمالي فقط، بلى هي ضغوط ثقافية لتبني الصيغة الأمريكية على مستوى الاقتصاد، والفكر الخادم لهذا الاقتصاد.

لهذا، فهي تهدف - كما يشرح الجابري - إلى القضاء على ثلاثة كيانات باستخدام ثلاث آليات أو ركائز؛ لتحقيق هدف أكبر وشامل هو الإمبراطورية العالمية الجديدة، وهذه الآليات ومستهدفاتها؛ هي:

١ - الشركات والمؤسسات متعددة الجنسية، التي تتولى التسيير والتوجيه والقيادة عبر العالم؛ وهي بذلك تحل محل الدولة (الأنظمة الحاكمة المحلية) في كل مكان.

٢ - أبناء البشر في كل مكان من الكرة الأرضية، القادرون على الاستهلاك الذي يوحد بينهم، ويجمعهم ما تلقيه إليهم العولمة من سلع وبضائع ومنتوجات إلكترونية تخلق فيهم ميولًا وأذواقًا ورغبات مشتركة؛ إنها الأممية في عصر العولمة.

٣ - الفضاء « السيبرنيتي »؛ وهي حدود المجال السياسي الاقتصادي التي ترسمها وسائل الاتصال الإلكترونية المتطورة[٣].

فهي وطن جديد لا ينتمي إلى جغرافيا وتاريخ، وبدون حدود وذاكرة وتراث؛ إنه فقط الوطن الذي تبنيه شبكات الاتصال المعلوماتية الإلكترونية[٤].

وهذا لا يعني التقليل من شأن استيعاب الجانب التقني الإلكتروني، ولا التقليل من أهمية المعلومات والاتصالات ودورها التنموي، ولكنه يعني أن العالم الإسلامي تأثر بالجانب السلبي المخرِّب من العولمة، من خلال سيطرة الشبكات الدولية - بآلياتها الثقافية - على الإدراك الذي تم من خلاله تعطيل النفوس بـ: « تعطيل فاعلية العقل،

(١) انظر: الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، (ص ١٣٦).

(٢) انظر: السابق (ص ١٥١). (٣) انظر: السابق (ص ١٤٦).

(٤) انظر: السابق، (ص ١٤٧، ١٤٨).

وتكييف المنطق، والقيم وتوجيه الخيال، وتنميط الذوق وقولبة السلوك، والهدف تكريس نوع معين من الاستهلاك لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع: معارف إشهارية؛ هدفها تسطيح الوعي. وسلع استهلاكية تمنع الادخار، وتعوق التنمية إنه نمط الحياة الأمريكي، ولكنه فقط في الجانب الاستهلاكي منه »[1].

إذن؛ عالم العولمة بدون أمة ودولة ومواطن وحدود؛ لذا فهو يستبيح استلاب القدرات المادية للأفراد، والثروات القومية للأمم، من خلال أيديولوجيات الاقتصاد الرأسمالي، والحرية الليبرالية للأفكار، والممارسات والمعاملات فكرية أو اقتصادية - هو عالم الشبكات والمؤسسات التي يخضع لها البشر المستهلكون للسلع والصور والمعلومات، والحركات والسكنات طوعًا وكرهًا، وصورة العالم بهذا الشكل ذات أبعاد خَطِرة على العقائد، والأفكار، والقيم، والثروات في العالم الإسلامي؛ فهي تحتاج إلى مقاومة واستعدادت، وبدائل فكرية، وخطط تنموية لإنقاذ الثروات والجماهير المسلمة من غزو العولمة وقيودها.

- وفي هذا الإطار من الخطورة التي تحملها « العولمة »؛ ما هي الآليات التي يجب اتخاذها لمقاومتها من المنظور الحداثي الماركسي؟

تنقسم الاقتراحات الفكرية لخطاب الحداثة الماركسي إلى جانبين:

أ - على صعيد العمل القومي (نموذج الاتحاد الأوربي): بالانتظام في مجموعات عربية متضامنة، تنسق خططها التنموية، وسياساتها الاقتصادية، وتدافع عن مصالحها كمجموعات وأعضاء، ليس فقط إزاء أية طموحات هيمنة باغية؛ بل أيضًا من أجل توفير الشروط الضرورية للتنمية، واكتساب القدرة على الصمود، في عالم يبدو أن المنافسة ستلعب فيه دورًا تتزايد أهميته وخطورته باستمرار، والاتحاد الأوربي مثال صالح للاقتداء به في هذا المجال[2].

ب - على الصعيد النظري (ماركس جديد): لما كان الوضع الذي تفرزه العولمة هو الذي يتميز بغياب السياسة، وينذر بالفوضى؛ فإن البديل - الذي يراه الجابري - هو الثورة أو الفوضى « ولكي لا تتيه الثورة الكامنة التي تطبع مشارف القرن الواحد

---

(١) انظر: الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي (ص ١٩٢).

(٢) انظر: الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (ص ١٥٣).

والعشرين في متاهات الفوضى والتطرف والإرهاب؛ لا بد من ماركس جديد، يتلافى أخطاء ماركس القديم، وفي مقدمتها خطأ إهمال الشأن السياسي، وخطأ العداء للشأن الديني، وخطأ التنكر للشأن القومي »[١]؛ وهذا ما أرفضه جذريًا.

فلا شك أن فكرة « اتحاد عربي » بالتخطيط للتنمية، والسياسات الاقتصادية، بين الدول العربية، من خلال تطبيق فلسفة « الاتحاد الأوربي »[٢] على مستوى النظريات والتطبيقات وما يتبع ذلك من توحيد النوايا والعملة - ضرورة دينية؛ حيث أمَرَ الإسلام بالاتحاد وعدم التفرق، وضرورة قومية، بدونها يكون العالم الإسلامي معرضًا للذوبان في بوتقة العولمة.

أما ما يدعو إليه الجابري من بعث ماركس جديد، يتلافى أخطاء ماركس القديم؛ ومنها: « خطأ العداء للشأن الديني »، وذلك بتجديد الماركسية على المستوى الاجتماعي كما دعا إلى تجديدها على المستوى الفكري في دعواه إلى تبيئتها منهجًا وتحديثًا؛ **فهي توجهات لا أوافقه عليها؛ لأنه:**

أ - أن الجابري - نفسه - لم يتجنب خطأ العداء للشأن الديني عندما نَسَب إلى « النص الديني » أسباب التأخُّر، كما سبق توضيحه في الفصل الأول من الباب الأول.

ب - أن الإسلام له ذاتيته في المنهج الإصلاحي للتغيير من خلال الالتزام بهدي القرآن والسنة في ذلك، لا الالتزام بهدي الماركسية.

جـ - الإسلام له ذاتيته في النظام الاقتصادي الذي ينبع من القرآن والسنة، و من خلالهما انبثق الفكر الاقتصادي لدى مفكري الإسلام في الماضي والحاضر، من خلال النظريات الاقتصادية الإسلامية لديهم، وتطورها بتطور الأحوال والأزمان، مع الحفاظ على ثوابت الإسلام فيها، انطلاقًا من شمول الرسالة القرآنية لكل مناحي الحياة الإسلامية ومراعاتها للتغيرات.

ومفكرو الاتجاه الإسلامي يرفضون « تبيئة » الماركسية الاقتصادية في الحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي؛ لأنها ذات أبعاد فكرية وضعية؛ فالعلاقة بين النظرية الاقتصادية والموقف من العقائد والأخلاق، علاقة وثقى في النظرية الماركسية؛ فهما

---

(١) انظر: السابق (ص ١٥٤).

(٢) راجع: صلاح الدين حسن السيسي: الاتحاد الأوربي والعملة الأوربية (ص ٦٣) وما بعدها.

وجهان لعملة واحدة، وجه إنكار العقائد والأديان، وجه التفسير المادي لكل أوجه أنشطة الحياة الإنسانية[١].

ففرق كبير بين المذهب الاقتصادي الإسلامي، والفكر الماركسي؛ فالمذهب الاقتصادي الإسلامي لا يرتبط - بمرحلة تاريخية معينة أو أشكال بذاتها - للإنتاج؛ إذ يقرر الاقتصاد الماركسي الصلة الحتمية بين تطور أدوات الإنتاج، والنظام الاجتماعي، وأنه من المستحيل أن يحتفظ نظام اجتماعي واحد بوجوده على مرِّ الزمن أو أن يصلح للحياة الإنسانية في مراحل متعددة، ومن ثَمَّ ترى الماركسية أن فكرة المساواة هي نتاج المجتمع الصناعي، وعليه نجدها ترى الرق أمرًا طبيعيًا في المجتمع الذي يعيش على الإنتاج اليدوي للإنسان، الأمر الذي يرفضه الإسلام كلية[٢].

وقول الجابري بـ « ماركس جديد »، يعني الأخذ بالمرجعية الماركسية الوضعية في الفكر الاجتماعي الإسلامي، وهو أمر مرفوض؛ لأن رسالة الإسلام شاملة لكل مناحي الحياة، و« إشراك المرجعيات غير الإلهية مع المرجعية الإلهية في حلول مشكلات العمران الإنساني، والاجتماع البشري فيه تشويه لنقاء عقيدة التوحيد الإسلامية »[٣].

ولهذا، فلا مكان في عدالة الإسلام لأي شائبة غريبة، ولا سيما تلك الشوائب الماركسية، التي تدعو إلى تغيير العالم بالصراع الدموي الرهيب، وفيه من الظلم ما فيه؛ لانحراف الماركسية في فهم التاريخ وتفسيره من جانب اقتصادي مادي بحت، يُسْقِطُ من حسابه كرامة الإنسان، وقيمه وعقائده، وهذا عين الظلم[٤].

---

(١) انظر: الشيخ محمد الغزالي: الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين (ص ١٤) وما بعدها، دار الريان، القاهرة، د.ت.

- الإسلام والمناهج الاشتراكية (ص ٨٩) وما بعدها، دار الريان، القاهرة، د.ت.

- الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر (ص ٥٠ - ٨١، ٢٠٧)، ط٩، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، دار الريان، القاهرة.

- الإسلام والأوضاع الاقتصادية، (ص ١٢٦ - ١٤٥) وما بعدها، ط٨، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، دار الريان، القاهرة.

(٢) انظر: د. محمد شوقي الفنجري: ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي، ط٣، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

(٣) د. محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ (ص ١٣).

(٤) انظر د. عبد اللطيف محمد العبد: الأخلاق في الإسلام (ص ١٧٢)، ط٢، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، مكتبة دار العلوم، القاهرة.

والمذهب الاقتصادي الإسلامي له مبادئ، وأصول ثابتة في القرآن والسنة؛ وهي التي يلتزم بها المسلمون في كل زمان ومكان، وهي الأصل الثابت الذي تقوم عليه الخطط العملية، والحلول الاقتصادية الإسلامية في مواكبة مستجدات ومشكلات المجتمع المتغيرة، وهي التي ينطلق منها الفكر الاقتصادي الإسلامي(١).

إذن؛ فالقول بـ: « ماركس جديد » مقولة غير علمية لفشل الماركسية في استمرارها على مستوى التطبيق؛ ولأن للإسلام مذهبه الاقتصادي الخاص.

○ المطلب الثاني:

موقف الاتجاه الإسلامي من العولمة وآثارها على الاقتصاد الإسلامي:

ومن نماذج مفكري الإسلام الحضاري: محمد عمارة؛ حيث قام من خلال مشروعه الفكري ببيان الأبعاد السياسية، والفكرية، والاقتصادية لـ « العولمة »، وآليات الدفاع الفكري لمخاطرها، وآليات التعاون والاستفادة من الجوانب الإيجابية التي تحملها العولمة.

وتحليل آرائه في هذه المسائل يكون من خلال النقاط التالية:

أ - على مستوى المفهوم والأهداف:

يربط محمد عمارة بين العولمة وتطور وسائل الهيمنة الغربية على العالم عامة، والعالم الإسلامي خاصة، بدءًا من الصيغة الصرفية لمصطلحها، وانتهاءً بأفكارها وممارساتها:

فهي قسر غربي يريد صب العالم، والنماذج الحضارية والقيمية والثقافية والاجتماعية المتنوعة في قالب واحد، هو القالب الأمريكي؛ وهو القالب الغربي الغلّاب، منتهزة فرصة تعاظم قوة القبضة الغربية بعد زوال التناقض الاجتماعي بين الليبرالية الرأسمالية، والشمولية الشيوعية، ومستفيدة من القوة العظمى في تقنيات

---

(١) انظر: د. محمد شوقي الفنجري: التعريف بالاقتصاد الإسلامي (ص ١٧، ٢٠)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، وله: المذهب الاقتصادي في الإسلام (ص ٢٣) وما بعدها (ص ٤٦) وما بعدها (ص ٦٦) وما بعدها، ط (١٩٨٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

وسائل الاتصال، التي تضغط بقوة على الحدود القومية، والحمايات الاقتصادية، وخطوط التمايز القيمي والثقافي محاولة اجتياحها وإزالتها[١].

ب - على مستوى الميادين المستهدفة:

النُّظُم والمؤسسات، وخصائصها ومكوناتها، وهوياتها وفضاءاتها، وتجاوز مرحلة الاستعمار التقليدي إلى مرحلة الاجتياح في ميادين الاقتصاد صناعة وتجارة وزراعة، وميدان العسكرية بالانتقال بآلة الحرب الأطلسية من نطاق الدفاع عن أراضي دول هذا الحلف، عند تأسيسه في إبريل (١٩٤٩م)، إلى آفاق الدفاع عن مصالح الدول المشتركة فيه؛ أي إلى كل العالم، كما تقرر في مؤتمر بمناسبة ذكرى تأسيسه (١٩٩٩م)[٢].

هذا من حيث المفهوم العام للعولمة وميادينها في العالم الإسلامي، أمَّا أساليب مواجهتها، وآليات التعامل معها؛ فإن محمد عمارة يرى أن العولمة ليست شرًّا محضًا، والطريق ليس مسدودًا أمام مقاومتها، وعلى قوى اليقظة في العالم الإسلامي **أن تحدد نقاط قوتها، والفرص المتاحة أمامها في مواجهة تحدياتها عن طريق الوعي بالحقائق الآتية:**

أ - الغرب الذي تأتي منه أعاصير العولمة ليس كتلة واحدة صماء؛ وإنما يجب التمييز بين **الإنسان الغربي**: الذي هو ضحية للإعلام المشوه، **والعلم الغربي**: وهو الحكمة التي هي ضالتنا التي يجب أن نسعى إليها، أمَّا **المشروع الغربي**: وهو مشكلتنا مع العولمة الغربية والأمريكية بالدرجة الأولى، وقفازه الصهيوني على أرض فلسطين؛ وعلى الرغم من هذا علينا أن نميز بين غرب وغرب، ونستعين على المشروع الغربي - وبالذات جوانبه المعادية - بما في الغرب من إمكانات وطاقات يمكن الاستفادة منها، أو على الأقل تحييدها[٣].

ب - التمييز في مكونات ظاهرة العولمة بين أمرين:

أولهما: التقنيات؛ التي تحول العالم إلى قرية واحدة؛ والتي هي بالنسبة لنا فرص

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ١٧٤، ١٧٥)، وانظر له: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والعولمة الغربية (ص ١٢).

(٢) انظر: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ١٧٥).

(٣) مخاطر العولمة على الهوية الثقافية (ص٤٣، ٤٤).

متاحة للتطور والتقدم والتعلم، إذا نحن أحسنا استخدامها، وتوظيفها، وحَمَّلناها بالمضامين المتسقة مع هويتنا وقيمنا الإسلامية.

والآخر: الأيديولوجيا؛ التي تشرِّع وتبرر وتكرِّس لهيمنة الغرب والشمال على العالم بأسره، وكذلك التمييز بين التقنيات والمصالح الغربية غير المشروعة التي تسعى إليها الشركات العابرة للقارات من وراء العولمة[١].

جـ - كشف زيف المنطق التغريبي عن طريق التمييز بين « الواقع » والتسليم بالأمر الواقع؛ فقد رحبت رموز التغريب من بلاد الإسلام بالعولمة باعتبارها واقعًا وقطارًا ركوبه قضاء وقدر، وعلينا أن نكشف زيف هذه الدعوى؛ لأن العولمة تطور جديد في واقع وعلاقة النظام الغربي - والأمريكي خاصة - هي حقيقة لا ينكرها إلا واهم، والمطلوب هو التعامل مع هذا الواقع، وليس التسليم به[٢].

د - التمييز بين مواقف صانع القرار، وشرائح التغريب المحسوبة عليه: بإبراز وتثمين وتعظيم وعي كثير من حكوماتنا، ونظمنا، وطبقاتنا الاجتماعية بمخاطر العولمة، وسعيها إلى ترتيب البيت الإسلامي في مواجهة التحديات؛ فتميز بين هذا الموقف من صانع القرار ويده في النار، وبين شرائح التغريب الثقافي المحسوبة على صانع القرار[٣].

وفي مجال إصلاح الفكر الاقتصادي بالعالم الإسلامي، هذا الفكر الذي ازداد اختلالًا بسبب موجات العولمة الاقتصادية؛ فإن محمد عمارة تقوم رؤيته - في إصلاح هذا الجانب - على « العدالة الاجتماعية »، والتي تميز بين: مضامين العدل الاجتماعي في الإسلام، والمذاهب التي غالت في الفردية، والأخرى التي غالت في قهر الفردية.

فلقد توسط الإسلام فلم يجرد الإنسان من حق الملكية للثروات والأموال، وأيضًا لم يرفع الضوابط عن حريته في التملك والتصرف؛ وإنما وقف بهذه الحرية عند حرية « الخليفة » المحكومة بإرادة وأوامر ونواهي المالك الحقيقي للأموال والثروات - سبحانه وتعالى -[٤].

---

(١) انظر: السابق (ص ٤٥).
(٢) انظر: السابق، (ص ٤٦، ٤٧).
(٣) انظر: السابق (ص ٤٨).
(٤) انظر: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ (ص ١٠٢).

والعدل الاجتماعي بهذا المفهوم يستلزم:

١ - تحرير ثروات الأمة من الاستغلال الأجنبي.

٢ - وتحقيق التكامل للاقتصاديات الإسلامية المستقلة.

٣ - إحداث تنمية اقتصادية شاملة.

٤ - توزيع العائد من التنمية وفق العدالة التي تحقق التوازن بين الطبقات[١].

وعلى هذا، فإن توظيف الثروات الإسلامية في التنمية الإسلامية على النحو الذي يحرر الأمة من وضع العالة على أعدائها؛ هو فريضة إسلامية والأمة بأسرها آثمة حتى تقيمها في اقتصاديات عالم الإسلام[٢].

- ومن النماذج التنموية التي يقترحها محمد عمارة في إصلاح هذا الجانب:

« صندوق تنمية العالم الإسلامي » من خلال زكاة أموال المسلمين، وزكاة الثروات المركوزة في باطن الأرض - الرِّكاز - وهو يرى أنها كفيلة إذا تم عمل صندوق لها أن تحرر التنمية في العالم الإسلامي من الديون الأجنبية التي غدت قيودًا ونزيفًا يستنفد صادراتها في خدمة الديون، مع بقاء أصولها، والجديد منها أُخطبوطًا يرهن إرادة الأمة ويورثها المذلة والهوان[٣].

والتساؤل هو: هل ينطبق المصرف الذي يقترحه محمد عمارة، مع مصارف الزكاة التي شُرِعت لها؟ أم أن الدول الفقيرة هي بمثابة الأفراد الفقراء؟ وهي بذلك تكون من المصارف المشروعة؛ وهو رأي جديد له وجاهته ومعقوليته في ظل التفاوت بين القدرات المادية، والثروات بين بلدان العالم الإسلامي.

- هذا هو موقف محمد عمارة من ظاهرة العولمة؛ من حيث مفهومها، والحقائق التي يجب الوعي بها عند مواجهتها من خلال التمييز بين مكونات المجتمع الغربي، والتقنية والأيديولوجيا، والواقع والتسليم به، والفرق بين مواقف صانع القرار والحاشية.

غير أن ما يلفت النظر هو الوقوف بالعولمة بوصفها: « تقنيات وعلوم » - في الجانب الإيجابي - عند مجرد المستقبلين لهذه التقنيات والعلوم، مستخدمين لها

---

(١) انظر: السابق (ص ١٠٦). (٢) انظر: السابق (ص ١٠٩).

(٣) انظر: السابق (ص ١٠٩)، وانظر: د. محمد عمارة: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية (ص ١٨٩)، ط١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، دار السلام، القاهرة.

وموظفين إياها من خلال الاتساق مع الهوية والقيم.

- **والأمر الذي يجب أن يكون هو القيام - إزاء هذا الجانب - بأمرين:**

أولهما: عن طريق هذه التقنيات؛ أن نقوم بدور المرسلين لقيمنا وثقافتنا الإسلامية، ونشرها بكافة الوسائل التقنية في الأوساط الغربية.

والآخر: إثارة روح الإبداع والإنتاج التقني، في الإنسان المسلم، وليس مجرد استهلاك التقنية، واستقبالها؛ فالعلم ليس له حدود ولا أوطان؛ ومن الضروري التوجه نحو معرفة الأسس المنهجية للإبداع العلمي ووسائله والعمل على إنتاجه، لا مجرد التسول التكنولوجي الاستهلاكي.

- **ومن خلال تحليل موقف الاتجاهين - محل الدراسة - من الفلسفة النظرية والتطبيقية للعولمة؛ يتبلور التركيب النقدي الآتي:**

أولًا: يختلف موقف الحداثة الليبرالية، عن موقف الحداثة الماركسية تجاه « العولمة »؛ فالأولى لا ترى فيها خطورة سوى في جانبها العسكري فقط؛ بل إنها تلجأ أحيانًا إلى تبرير سياسة الدول الغربية في بعض الدول الإسلامية.

أمَّا الحداثة الماركسية؛ فإنها ترفض العولمة بوصفها تطورًا للنظام الاقتصادي الرأسمالي، والفكر الليبرالي الإمبريالي القائم عليه؛ لذا فهي تعارضها من هذا المنطلق؛ منطلق صراع فكري بين منظومتين فكريتين، لا بين عالم غربي، وعالم إسلامي، ولا منطلق خطورتها على العقيدة والقيم والثروات الإسلامية.

ورغم عدم اتفاقي مع الجابري، ورفضي لمنطلقاته الفكرية، إلَّا أنني أتفق معه في تحليله لظاهرة العولمة وفلسفتها من حيث ربطه بين الخوصصة والعولمة، وبيانه للمرتكزات التي تقوم عليها الشركات والمؤسسات متعددة الجنسية، والمجال الحدودي المفتوح فضائيًّا، والتكريس لأُممية إمبراطورية أمريكية عالمية، وتذويب الحدود؛ مع ملاحظة أنه يدعو إلى أممية شيوعية ضدًّا على الأمريكية.

وكذلك أتفق معه في اقتراحه التعاون بين الدول العربية على المستوى القومي على غِرار نموذج: « الاتحاد الأوربي » من خلال تنسيق الأهداف، والخطط التنموية بين البلاد العربية، للتعاون الاقتصادي والدفاع عن المصالح المشتركة.

ولكن أختلف معه جذريًّا في دعوته إلى (ماركس جديد) حتى لو كان هذا الـ« ماركس » سيتلافى أخطاء ماركس القديم - كما يزعم الجابري - لأن للواقع الإسلامي خصوصياته، وللدين الإسلامي نظامه الاقتصادي الخاص به.

ثانيًا: ينطلق موقف الإسلام الحضاري - في موقفه من العولمة - من منطلق اجتهادي حداثي إسلامي؛ وهو يضيف إلى الفكر الإسلامي المعاصر منهجًا في الفكر الحضاري الإسلامي؛ من حيث:

الربط بين العولمة وتطور وسائل الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، واستهدافها للنظم والمؤسسات، واجتياح الاقتصاد صناعة وزراعة وتجارة، وللأراضي الإسلامية، بتحويل أهداف الحلف الأطلنطي إلى احتلال الدول الإسلامية عن طريق التمكين للكيان الصهيوني في إسرائيل، واحتلال أفغانستان والعراق، وإقامة القواعد العسكرية في كثير من البلاد الإسلامية.

والحلول التجديدية التي يقدمها محمد عمارة لمواجهة ظاهرة العولمة، هي منهجه المتفرد في التفرقة والتمييز:

- في التفاعل الحضاري بين الخصوصية الحضارية والمشترك الإنساني العام.
- في النظر إلى الغرب بين الإنسان والعلم، والمشروع الإمبراطوري.
- في العولمة بين التقنية والأيديولوجيا.
- في الواقع الإسلامي بين الأمر الواقع والتعامل الإيجابي مع الواقع.
- في تقييم مواقف صانع القرار وتقديرها، ومواقف الحاشية التغريبية المحسوبة عليه.

ثالثًا: يتفق الجابري ومحمد عمارة على مفهوم العولمة وأهدافها؛ ولكنهما يختلفان في وسائل التصدي لها؛ فالجابري ينطلق من موقف ماركسي جعله يحصر الحل في الاتحاد العربي على غِرار الاتحاد الأوربي على المستوى القومي، والدعوة إلى ماركس جديد يتلافى أخطاء القديم.

والماركسية في ثوبها الغربي الروسي، وفي ثوبها العربي الحداثي المعاصر، قد خبرها محمد عمارة في تجربته الفكرية على المستوى العملي والعلمي، وانتهى

إلى أنها مرض وإلحاد[١]، ودَحَضَ آراء الماركسيين العرب، وقام بالطرح لنظرية الإسلام في الموقف من الحضارات من خلال القرآن والسنة.

وتميز مشروع محمد عمارة ببيان الفرق بين العالمية الإسلامية، والعولمة الغربية، حتى لا تختلط المفاهيم في المشروع الحضاري الإسلامي؛ من حيث:

العالمية نزوع في الأفكار، والفلسفات، والآداب، والفنون، والحضارات - يجعلها وإن امتلكت الخصوصية وتميزت بها، فإنها تجمع بينها وبين النزوع إلى العالمية والكونية[٢].

لأن الإسلام الذي مثل الرسالة العالمية على حين كانت الرسالات قبله محلية، تتعايش عالميته مع الخصوصيات التي تميز الثقافات، ويتميز بفقه معاملاته الذي يراعي ظروف المكان، ومقتضيات الزمان، والعادات والتقاليد والأعراف[٣].

وما يهدف إليه محمد عمارة من تفرقته بين العالمية والعولمة هو القول بأن الأصول عالمية وثابتة، والفروع متغيرة: « فالأُصول المتمثلة في العقائد والعبادات، ومنظومة القيم والأخلاق عالمية ومطلقة وخالدة؛ بينما الفروع المتمثلة في الفقه للواقع - سياسات وثقافات وقوانين - تتعايش فيها مقادير من الأُصول العالمية، ومقادير من الخصوصيات المحلية؛ لأنها جامعة بين فقه الأحكام وهو من الأصول العالمية، وبين فقه الواقع وهو من الخصوصيات والمحليات »[٤].

هذا من حيث الثابت والمتغير في عالمية دعوة الإسلام عبر العالم الإنساني، أمَّا من حيث الجبر والاختيار الحضاري؛ فإن عالمية الإسلام خيار واختيار لا قسر فيه ولا إكراه، وكان من ثمرات هذا الدين الحضارة الإسلامية في العالم الإسلامي، التي امتدت الإشعاعات الحضارية لعلومها إلى دول أوربا فكانت من أسباب حضارتها.

فالحضارة الإسلامية ثمرة التفاعل الحر، والاختياري بين الحضارات المتعددة

---

(١) انظر: هذا إسلامنا خُلاصات الأفكار (ص ١٨١).

(٢) انظر: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية (ص ١٠)، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والعولمة الغربية (ص ٦).

(٣) انظر: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية (ص ١١).

(٤) انظر: السابق (ص ١٠).

والمتمايزة، بلا نفي لخصوصياتها[١].

كان هذا المبحث عن الموقف الفكري العربي من العولمة؛ ولكن الهيمنة الغربية وصل بها الشره الإمبراطوري إلى فلسفة صراع الحضارات، وعن مفهوم تلك الفلسفة الصراعية، وتجلياتها التطبيقية في العالم الإسلامي، وموقف الفكر العربي المعاصر منها؟ يكون الفصل القادم - بعد التعقيب - بمشيئة اللّـه:

تعقيب:

من خلال تحليل موقف الاتجاهين: الحداثي، والإسلامي من فلسفة العلاقة بين الإسلام والحياة الاجتماعية؛ يلاحظ الآتي:

أولًا: النظرية الاجتماعية لدى الجابري تقوم على المرتكزات الآتية:

١ - **نظام المجتمع المدني**: يقوم على الفصل بين نظام المجتمع والدين؛ لأن الدين في رأيه مجرد علاقة بين العبد وربه، ولم يأتِ بنظام للحكم أو للقيم الأخلاقية، ومن ثَمَّ لا يصلح إطارًا مرجعيًا للنهضة والإصلاح الاجتماعي؛ لذلك فهو يقترح مرجعية أخرى؛ هي العقيدة الماركسية، وفي رأيه هي التي تستطيع تفسير وضعية المجتمعات العربية تفسيرًا ملموسًا معينًا[٢].

٢ - **فلسفة المواطنة**: وفيها يعتمد النموذج المدني العَلماني الغربي الذي يعتمد الفصل بين نظام المجتمع والأديان عمومًا؛ ولأن الإسلام - في رأيه - يخلو من النمط المدني الذي يجد فيه الفرد علاقاته الاجتماعية المدنية، ولتكريس هذه الفلسفة؛ فهو يدعي أن النظام الإسلامي للحكم يؤدي إلى الفتنة الطائفية.

٣ - **فلسفة تحرير المرأة**: يدعو الجابري مع غيره من الحداثيين إلى النموذج الغربي لتحرير المرأة، بالتركيز على قضيتي الحرية والمساواة؛ وتبعًا لذلك فهو يُنَظِّرُ لهذه الفلسفة من خلال النموذج الغربي الماركسي، بالقول بالتطور الاجتماعي للتشريع، وحالة الطبيعة، وقانون الطبيعة، ثم المهمة الأكبر: دعواه عدم وجود نظام للقيم الأخلاقية في الإسلام؛ مما يؤدي إلى مجتمع بدون أحكام تشريعية، وبدون أخلاق سوى المصلحة الشيوعية التي يدعو إليها، حتى يمكن القول: إن الحَسَن -

---

(١) انظر: السابق (ص١٢، ١٣).

(٢) انظر: وجهة نظر (ص ١٥٩).

لدى الجابري - هو ما حسنه ماركس، والقبح هو ما قبحه ماركس!

٤ - **النظام الاقتصادي ومشكلة التنمية**: والحل لديه لهذه المشكلة هو ماركس جديد يتلافى أخطاء ماركس القديم، وتلافي أخطاء ماركس أمرٌ لم يستطعه الجابري نفسه، بوصفه معبرًا عن البيان الشيوعي الحداثي في الفكر المعاصر، فكيف يُتَخيل أن ماركس المنتظر يمكن أن يتلافى عدم الاهتمام بالدين كما يدعي الجابري؟ ولهذا فإن ماركس المنتظر - الذي يدعيه الجابري - هو الجابري ذاته في صورة معاصرة.

وأسس التجديد على هذه المستويات السابقة يقوم على المصلحة بمعنى المنفعة القائمة على أن الغاية تبرر الوسيلة؛ والغاية لدى الجابري هي المجتمع الشيوعي بعقيدة ماركسية، واقتصاد وأخلاق شيوعية، ومجتمع متحرر؛ لهذا فإنه « يحاول في عنف أن يُحدث اهتزازًا، واضطرابًا في القيم الروحية، والخلقية والعقلية في المجتمع الشرقي الإسلامي بدعوى خضوعها لمبدأ التغيُّر »[1].

ثانيًا: النظرية الاجتماعية لدى محمد عمارة:

١ - **نظام المجتمع**: يقوم على أساس أن الرسالة القرآنية وتطبيقاتها النبوية؛ هي: الدين والحضارة، والنظام والدولة؛ وهي المرجعية للنظام المدني لنظم الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، من خلال الحفاظ على الثوابت، والتجديد من خلال المبادئ لنظم الحياة المتجددة.

٢ - **فلسفة المواطنة**: تقوم على القرآن من خلال الآيات التي تُشَرِّع للعلاقة بين مكونات المجتمع الإسلامي، وتطبيقاتها في عصر النبوة، بالتوظيف الاجتماعي المعاصر لصحيفة المدينة وعهد الذمة، وهو يدعو إلى إعمال هذه التطبيقات في الحياة المعاصرة.

٣ - **فلسفة تحرير المرأة**: مصدرها القرآن والسنة؛ وهو يرى أنها ليست مجرد حقوق ولكنها ضروريات يكفلها الشرع؛ لهذا فهو يرفض النموذج الغربي لتحرير المرأة والأبعاد الفلسفية، والاجتماعية الداعية له؛ لأن للإسلام نموذجه المتميز الذي يحفظ كرامة وعفة الرجل والمرأة.

---

(١) د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص ٣٦٩، ٣٧٠).

٤ - **النظام الاقتصادي ومشكلة التنمية:** يدعو إلى العدالة الاجتماعية، وتوظيف الثروات الإسلامية في التنمية على النحو الذي يحرر الأمة من وضع الاعتماد على أعدائها، ويقترح لهذا إنشاء صندوق تنمية العالم الإسلامي، من خلال زكاة الرِّكاز..

ومن خلال المقارنة بين الجابري، ومحمد عمارة يلاحظ أن الجابري ومحمد عمارة يتفقان على أن التعارض بين الدين والدولة يحدث عندما تتولى أمور الدين هيئة منظمة تدعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس في مقابل سلطة زمنية؛ لهذا فهما يتفقان على الدولة المدنية، غير أن الجابري يقصد المدنية الغربية، وعمارة يقصد المدنية الإسلامية التي تعتمد على المرجعية الإسلامية، وكذلك فإن الخلاف بينهما هو خلاف في أصول النهضة؛ فحين يدعو عمارة إلى المشروع الإسلامي، يدعو الجابري إلى المشروع الحداثي الماركسي على مستوى العقيدة الماركسية في صيغتها الثورية المغالية الهدامة للعقيدة والشريعة، والأخلاق والقيم.

ولا شك أن هذه الماركسية؛ هي: « عدوة الحياة الإنسانية، وعدوة الدين والإيمان باللـه، وعدوة الملكية الفردية، وعدوة الحرية في الرأي وفي التعبير، وفي العمل، وفي نظام الحياة الاجتماعية، وبناء الأُسر »[1].

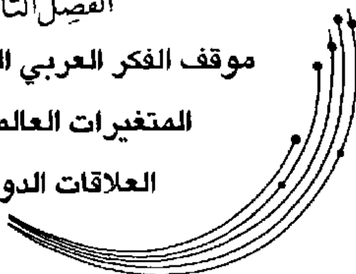
وعلى هذا؛ فإن الاهتمام ببلورة المشروع الحضاري الإسلامي والتجديد له تقعيدًا وتنظيرًا، والدفاع عنه ضد محاولات المركسة والتغريب؛ يُعَد فريضة واجبة علينا بوصفنا متخصصين في الفلسفة الإسلامية.

* * *

(١) انظر: السابق، (ص ٣٨٧).

الفَصْلُ الثَّانِي

موقف الفكر العربي المعاصر من المتغيرات العالمية في العلاقات الدولية



فلسفة صدام الحضارات وتطبيقاتها

توطئة:

تتمة لدراسة باقي النواحي الاجتماعية التي يشملها المشروع الحضاري الإسلامي؛ نقوم في هذا الفصل بالدراسة على مستوى المجتمع العالمي؛ من خلال تحليل موقف الفكر العربي المعاصر من فلسفة صدام الحضارات في الغرب، وآثارها على العالم الإسلامي؛ حيث تعد هذه القضية من أهم المتغيرات الدولية العالمية في العلاقات الدولية المعاصرة بين الغرب والعالم الإسلامي.

وقد جاءت الدراسة في هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مذهب الصدام الحضاري في الفكر الغربي وتطبيقاته الأمريكية.

المبحث الثاني: موقف الخطاب الحداثي العَلماني من فلسفة صدام الحضارات.

المبحث الثالث: موقف اتجاه الإسلام الحضاري من فلسفة صدام الحضارات، وجاء في ثلاث محاور:

أولًا: فلسفة التدافع الحضاري.

ثانيًا: فلسفة الدفاع الحضاري.

ثالثًا: فلسفة السلام الحضاري والقوة الحضارية.

مع التعقيب النقدي التركيبي المقارن على ما جاء في الفصل من قضايا.

***

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مذهب الصدام الحضاري في الفكر الغربي

إن المدخل التاريخي الذي يفسر الأبعاد التاريخية، والفكرية لفلسفة الصدام الحضاري، وآثارها على العلاقات الدولية المعاصرة؛ يكون مبتورًا إذا لم يتطرق إلى تطور الأُصولية المسيحية وعلاقتها بالصهيونية في الفكر الغربي المعاصر، الذي اتخذ من أمريكا قاعدة له؛ من خلال:

الاتجاهات الدينية المتشددة في مسائل العقيدة والأخلاق، والمؤمنة بالعصمة الحرفية للكتاب المقدس، سواء أكان العهد القديم أم العهد الجديد، والمقتنعة بأنه يتضمن توجيهات لمجمل الحياة بما في ذلك الشؤون السياسية، وبخاصة النبوءات التي تشير إلى أحداث مستقبلية تعود إلى إعادة إسرائيل والعودة الثانية للمسيح[١].

وقد ارتبط تطور الأصولية المسيحية، باللوبي الصهيوني الأمريكي، بحيث أصبح الجبهة الأساسية المؤيدة والداعمة للمشروع الصهيوني[٢] الذي يهدف إلى: جمع الشتات اليهودي في فلسطين من جهة، وتقوية مشاعر الكراهية الدينية للإسلام والمسلمين عند اليهود، والمسيحيين الغربيين على السواء[٣]؛ وهذا هو النمط السائد عند السياسيين الغربيين المعاصرين، والذين يخلطون الدين بالسياسة خدمة لمصالحهم[٤].

والكراهية اليهودية تجاه الإسلام حقيقة قديمة، بيد أن الجديد هو تطورها في العصر الحالي من خلال جهود الأصوليين المعاصرين في أمريكا[٥]، والذي سبقه

(١) انظر: د. يوسف الحسن: البُعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي، دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية (ص ١٠ - ١٢)، ط٣، (٢٠٠٢م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٢) انظر: السابق (ص ١٠، ٦١).

(٣) انظر: د. محمد خليفة حسن: البُعد الديني للصراع العربي الإسرائيلي (ص ١٨)، ط، (١٩٩٩م)، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة.

(٤) انظر: د. محمد عمارة: الفارق بين الدعوة والتنصير (ص ٥) وما بعدها .

(٥) انظر: د. محمد خليفة حسن: البُعد الديني للصراع العربي الإسرائيلي (ص ١٢٧) وما بعدها.

جهود المستشرقين، وخاصةً اليهود منهم[1]؛ فقد تطورت تلك الكراهية إلى موقف جديد يتبنى فكرة ربط الإسلام بالعنف والإرهاب، وترويج فكرة أن الإسلام يمثل خطرًا على العالم الغربي، وحضارة الإسلام تمثل خطرًا وتهديدًا للحضارة الغربية؛ وذلك في أكبر عملية تشويه للإسلام وحضارته في التاريخ[2].

هذا وقد تطور الفكر الإمبريالي الغربي - في العصر الحاضر - من الاستعمار المباشر، إلى الهيمنة الثقافية والسياسية، وتقوم بالمهمة الأولى آليات العولمة الثقافية، وبالمهمة الثانية المؤسسات الغربية التي يسيطر عليها النفوذ الأمريكي؛ مثل: هيئة الأمم المتحدة، ومجلس الأمن، وصندوق النقد الدولي، وعن طريقها سواء أكان بالضغط أم بالوفاق يمكن للقوات الأمريكية مهاجمة أي دولة ترى أنها تهدد مصالحها، وخاصة الدول الضعيفة عسكريًّا.

وفلسفة الصدام الحضاري، هي الخلفية الفكرية التي يتبناها الساسة والمفكرون صانعو القرار في الغرب وخاصة أمريكا؛ **ويمكن تحليل هذه الفلسفة على المستويات الآتية:**

- **على مستوى المشروع السياسي.**
- **على مستوى المفكرين المنظرين لمذهب الصراع الحضاري.**
- **على مستوى المفكرين المعارضين للمذهب.**

أولًا: على مستوى (المشروع السياسي):

تعود الفلسفة الحاكمة للبيت الأبيض إلى الأصول الفكرية التي كرسها المفكرون الأصوليون تجاه الإسلام، - فمثلًا - نجد أن جورج بوش الجد الأكبر (١٧٩٦-١٨٥٩م) يصف الإسلام بأنه مشروع سياسي توسعي يهدف إلى تكوين إمبراطورية كبرى[3]، « وأن اليهود هدف خاص لعداوة محمد ﷺ؛ وظل إلى آخر لحظة في

---

(١) انظر: د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري (ص ٥٩) وما بعدها، ط٢، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، دار المنار، القاهرة.

(٢) انظر: د. محمد خليفة حسن: البعد الديني للصراع العربي الإسرائيلي (ص ٧).

(٣) انظر: جورج بوش: محمد ﷺ مؤسس الدين الإسلامي، ومؤسس إمبراطورية المسلمين (ص ٣١٧) وما بعدها، ترجمه وحققه وعلّق عليه: د. عبد الرحمن عبد اللّه الشيخ، ط٣، (٢٠٠٥م)، دار المريخ، الرياض.

حياته يحث على اضطهاد هؤلاء البائسين، اضطهادًا لم يضطهده المسلمون لأي شعب آخر »[1].

ويفتري على الحقائق التاريخية زاعمًا أن: « القلب يأس أن يجد النبي رسول اللّـه يتنقل من مشهدٍ دموي إلى مشهد دموي آخر؛ ومن مذبحة إلى أخرى، جاعلًا دعاوى الدين عباءة يغطي بها طموحاته – التي لا حد لها – ومباهجه الحسية التافهة.. »[2].

ولا شك في أن هذا افتراء على الحقائق التاريخية والعقائدية؛ فالغزوات والسرايا في عصر النبوة كانت دفاعية استطلاعية، لا دموية أو استلابية.

ولقد نقلت هذا الكلام رغم خروجه عن الموضوعية والاستقامة؛ لإثبات الأبعاد التربوية للممارسات الأمريكية الصراعية في الوقت الراهن في عالم الإسلام، فمن جورج بوش الجد الأكبر، إلى جورج بوش الأب، الذي طبَّق تعاليم جده في تخريب ديار الإسلام في أفغانستان، والعراق، وقبل ذلك وبعده التمويل الدائم والمفتوح للكيان الصهيوني في إسرائيل على جميع المستويات. وصولًا إلى جورج بوش الابن الذي أعلنها حربًا صليبية جديدة، وأمعن في التدمير والتخريب، وبسط السيطرة الاستعمارية في العالم الإسلامي، وخاصة المواقع الحيوية ذات العائد الاقتصادي، والمصالح الإستراتيجية، بأي طريقة كانت ولو بقتل وتشريد الملايين من أبناء الدول الإسلامية، ولم يتعظ بما قاله جده الأكبر عند مقارنته – زورًا – بين النبي محمد ﷺ والمسيح عليه السلام بأن:

« المتأمل هنا يدرك المعنى العميق لطهارة دين يسوع المسيح وجنوحه للمسالمة... إن الشخص الذي يشعر بقوة المبادئ المسيحية لن يرتاح – أو يعجب – بهذه المعارك الضارية التي انتصر فيها مؤسس الإسلام »[3].

والجدير بالملاحظة في هذا الإطار، بيان أن المذهب الصراعي لم يتبلور أو يتكون بسبب أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة (٢٠٠١م)، ولكنه يعود إلى تراكمات عبر قرون متعددة أفرزها الموقف اليهودي الصهيوني.

---

(١) انظر: السابق (ص ٣١٧)، وقارن: د. محمد عمارة: علمانية المدفع والإنجيل التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وإنجيل المتصرين (ص ١٦) وما بعدها (ص ٢١– ٣٧) وما بعدها.

(٢) السابق (ص ١٦٣، ٣١٧).

(٣) السابق (ص ٣١٨).

فإنه من قبل تداعيات أحداث سبتمبر، كانت الفلسفة الصراعية ضد الإسلام والمسلمين على أشدها في دوائر صُنع القرار الأمريكي؛ فمثلًا نجد أن الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه: « الفرصة السانحة »[١] يُحَرِّض ضد الإسلام والمسلمين على طول صفحات الكتاب؛ ومن ذلك تقريره أن:

« الكثيرين من الأمريكيين قد أصبحوا ينظرون إلى كل المسلمين كأعداء، ويتصور كثير من الأمريكيين أن المسلمين هم شعوب غير متحضرة، ودمويون وغير منطقيين.. »[٢].

ويصف العلاقة الحضارية المعاصرة بأن: « الإسلام والغرب متضادان.. وأنه بسبب التزايد السكاني، والإمكانات المادية المتاحة سوف يؤلف المسلمون مخاطر كبيرة... وأنهم يوحدون صفوفهم للقيام بثورة ضد الغرب... وسوف يضطر الغرب إلى أن يتحد مع موسكو؛ ليواجه الخطر العدواني للعالم الإسلامي »[٣].

هذه أفكار المشروع السياسي الغربي قبل وقوع أحداث سبتمبر بأعوام كثيرة، مما يدل على تجذر فلسفة الصدام في أصول الفكر السياسي لدى دوائر صنع القرار الأمريكي، وما سبق مجرد نماذج منها، وما أعلنه الرئيس الأمريكي باراك حسيني أوباما من تغيير لهذه السياسات تجاه العالم الإسلامي في خطابه بجامعة القاهرة يوم ٤/ ٦/ ٢٠٠٩م، مسألة تخضع لشهادة الواقع والتاريخ في السنوات القادمة.

ثانيًا: على مستوى المفكرين المنظِّرين لمذهب الصراع الحضاري:

حيث ظهرت في الفكر الغربي المعاصر عدة مؤلفات تُمَثِّلُ تطويرًا لفلسفة الصراع الحضاري، وخاصةً بين دول الحضارة الغربية وعلى رأسها أمريكا، ودول الحضارات الشرقية وخاصة الحضارة الإسلامية، والحضارة الصينية، والتصوير العدائي للحضارة الإسلامية تجاه الحضارة الغربية، الذي شارك فيه ممثلو المؤسسات الدينية الكبرى في الغرب[٤].

---

(١) ترجمة: أحمد صدقي الدجاني، القاهرة (١٩٩٢م).

(٢) ريتشارد نيكسون: الفرصة السانحة (ص ١٣٥) وما بعدها.

(٣) السابق (ص ١٥٠) وما بعدها (ص ١٣٨، ٢٨٠) وما بعدها.

(٤) انظر: د. محمد عمارة: الفاتيكان والإسلام أهي حماقة؟ أم عداء له تاريخ؟ (ص ٢١) ما بعدها (ص ٣٧) وما بعدها (ص ٧٩) وما بعدها.

هذا وتعد نظريتا هنتنجتون في: « صراع الحضارات »، وفرانسيس فوكوياما في: « نهاية التاريخ والإنسان الأخير » من أكثر النظريات تأثيرًا في الفكر الغربي المعاصر.

ويلاحظ أن نظرية « فوكوياما » رغم إعلانها: انتصار النظام الليبرالي الرأسمالي في الغرب، وتبني الحركات القومية في العالم الإسلامي للفكر العَلماني، والسيطرة السياسية والاقتصادية على أسواق النفط في العالم، وعدم جدوى القوة مع باقي الدول[1].

رغم هذا الإعلان نجده يستثني محاور للصراع؛ وهي على حد تعبيره: « المحور الأول: هو البترول؛ وهو السبب الحقيقي للأزمة العالمية التي تلت الغزو العراقي للكويت، والمحور الثاني: الهجرة من بلدان التاريخي (الحضارات غير الغربية) إلى ما بعد التاريخي (الحضارات الغربية المتقدمة) »[2].

وينتقل فوكوياما من المحاور الاقتصادية للصدام إلى المحاور الفكرية؛ حيث يصف « النهضة الإسلامية »[3] بأنها:

« إعادة للتأكيد الحنيني على مجموعة من القيم القديمة والنقية جدًّا، التي يدَّعون أنها وجدت في ماضٍ بعيد، والتي ليست هي القيم التقليدية للماضي القريب، وقد زالت، وليست هي القيم الغربية التي حظي نقلها للشرق الأدنى بالفشل، وفي هذا الخصوص تمتلك الأصولية الإسلامية أكثر من وجه شبه سطحي مع الفاشية الأوربية »[4].

وامتدادًا لفلسفة الصراع التي يكرِّس لها « فوكوياما » من الناحية المستقبلية: « لا يستغرب أن تضرب الأصولية بقوة كل البلدان الأكثر حداثة ظاهريًّا، باعتبار أن هذه البلدان هي التي تتعرض ثقافتها التقليدية بصورة أكثر جدية للتهديد بسبب استيراد القيم الغربية »[5].

وهو يؤكد على ذلك بأنه: « لا يمكن إدراك مدى قوة الصحوة الإسلامية، إلَّا إذا فهمنا كم كان جرح كرامة المجتمع الإسلامي عميقًا عندما فشل مرتين

---

(١) فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير (ص ٢٥٩)، ترجمة: د. فؤاد شاهين، ود. جميل قاسم، ورضا الشيبي، إشراف ومراجعة وتقديم: د. مطاوع صفدي (١٩٩٣م)، مركز الإنماء القومي، بيروت.

(٢) انظر: السابق (ص ٢٥٩).

(٣، ٤) السابق (ص ٢٢٦).

(٥) السابق (ص ٢٢٧).

في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي، وكذلك في محاولة استيعاب التقنية والقيم الغربية بنجاح »[١].

وأتفق مع ما ذهب إليه فوكوياما في أن الليبرالية الغربية قد حققت انتصارًا في السوق البترولية على المستوى الاقتصادي، وانتصارًا على المستوى الفكري بتبني التيارات القومية - ومنها بعض النُّخب الحاكمة - للفكر الليبرالي العلماني.

إلَّا أني لا أتفق معه في الربط بين الأصولية - كما يفهمها هو كما تبلورت في الغرب - والنهضة الإسلامية، التي يرى فيها شبهًا بالفاشية؛ لأنها لا تتبنى كل الأفكار الحداثية الغربية.

فالأصولية في المحيط الفكري الغربي؛ هي حركة بروتستانتية التوجه، أمريكية النشأة، انطلقت في القرن التاسع عشر الميلادي، وموقفها الفكري يقوم على التفسير الحرفي للإنجيل، وكل النصوص الدينية الموروثة، والرفض الكامل لأي لون من ألوان التأويل.. ومعاداة الدراسات النقدية للإنجيل والكتاب المقدس[٢].

وأي تيار يدعو إلى العودة للدين، أو اتخاذ حلول للمشكلات المستجدة من خلاله، هو في وجهة نظر مفكري الغرب أصولي بالمعنى السابق؛ ومنهم فوكوياما الذي يعمم هذا الوصف بأن: « الرفض المقصود للتكنولوجيا والمجتمع العقلاني قد جرى اقتراحه من قِبَل عدد معين من الجماعات المنظمة في العصور الحديثة، منذ الرومانسيين في أوائل القرن التاسع عشر، حتى الأصوليين الإسلاميين الحاليين »[٣].

ولا شك أن هذا التعميم مقصده تشويه الإسلام[٤]، والتيارات الفكرية الإسلامية، لاستكمال صيغ الخطاب التحريضي ضد الإسلام والمسلمين؛ ففرق كبير بين الأصولية في الفكر الإسلامي، بما ترتبط به من أصول العقائد وأصول الفقه،

---

(١) انظر: فوكوياما - أيضًا - في: نهاية الإنسان عواقب الثورة البيوتكنولوجية (ص ٢٢) وما بعدها، ترجمة: د. أحمد مستجير (٢٠٠٣م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الأصولية بين الغرب والإسلام، ط١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، دار الشروق، القاهرة.

(٣) انظر: فوكوياما: نهاية التاريخ (ص ١٠٣).

(٤) انظر: د. عبد اللطيف محمد العبد: قضايا من الفكر الإسلامي الحديث (ص ٩٩، ١٠٠).

والأصولية في الغرب التي ترتبط بكتابات محرفة وتقف عند نصوصها[١].

وجاءت نظرية صموئيل هنتنجتون لتدعو إلى أن التاريخ لم ينته، وأن انتصار الليبرالية الرأسمالية على المعسكر الشيوعي لا يعني انتهاء حلقات الصراع؛ لأن:

« ميزان القوى بين الحضارات يتغير، الغرب يتدهور في تأثيره النسبي، الحضارات الأسيوية تبسط قوتها الاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، الإسلام يتفجر سكانيًّا، مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها، والحضارات غير الغربية عمومًا تعيد تأكيد ثقافاتها الخاصة »[٢].

وهذا الصراع يعود إلى طموحات الإمبريالية الغربية في الهيمنة على العالم وخاصة العالم الإسلامي، في مواطن البترول، وطرق العبور إليها، وبتعبير هنتنجتون: « مزاعم الغرب العالمية تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأُخرى، وأخطرها مع الإسلام والصين، وعلى المستوى المحلي؛ فإن حروب خط التقسيم الحضاري، وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين ينتج عنها تجمع الدول المتقاربة وخطر التصعيد على نطاق أوسع، وبالتالي جهود من دول المركز الثقافي لإيقاف تلك الحروب »[٣].

وآراء فوكوياما وهنتنجتون لا تعبر عن أفكار فردية؛ بل إنها تعبر عن مشروع سياسي تتبناه الحكومات المتتالية على الحكم، وهو ليس مجرد فكر نخبة، ولكنها مؤسسة واسعة تتكون من الحكومة ذات المشروع الفكري العسكري الصراعي، والساسة والمفكرين الذين يخططون وينظرون لها، وهنتنجتون واحد منهم، وكل ذلك؛ « بتشجيع وإيعاز من جماعتي ضغط قويتين تدفعان الولايات المتحدة إلى تفجير الصراع هما: اللوبي اليهودي... ولوبي رجال الأعمال »[٤].

ثالثًا: على مستوى المفكرين الغربيين المعارضين لفكر الصراع الحضاري وممارسته:

ينتقد أحد المفكرين الأمريكيين المعارضين لفلسفة الصدام الحضاري، دور

---

(١) انظر: السابق (ص ١٠٦) وما بعدها.

(٢) صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات إعادة صُنع النظام العالمي الجديد (ص ٣٧)، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوة، القاهرة (١٩٩٨م).

(٣) السابق (ص ٣٧، ٣٨) وانظر (ص ٢٠٥) وما بعدها.

(٤) روجيه جارودي: أمريكا طليعة الانحطاط (ص ٢٦، ٢٧)، ط١، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، دار الشروق، القاهرة.

فلسفة الصدام في المشروع الأمريكي بكونها:

« إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي الجديدة، مذهبًا جديدًا إلى حدٍّ ما، وشديد التطرف لاستخدام القوة في العالم.. ليس له أساس في القانون الدولي، وتحديدًا الحرب الوقائية؛ أي إن الولايات المتحدة ستحكم العالم بالقوة، وإذا ما ظهر تحدٍّ لهيمنتها سواء أكان ذلك بعد حين، أم متصورًا، أم مختلقًا، أم أي شيء؛ فإنه يحق للولايات المتحدة تدمير ذلك التحدي قبل أن يصبح تهديدًا، وتلك حرب وقائية »[1].

وعن الجانب التطبيقي لهذه الإستراتيجية وتطبيقها في العالم الإسلامي يبين تشومسكي أن ذلك يتم على خطوات، يمكن بلورتها في:

أ - انتقاء هدف عاجز يمكن أن تكتسحه بسهولة أية قوة عسكرية.

ب - توصيف ذلك الهدف بأنه يشكل تهديدًا إرهابيًّا للبقاء، وأنه مسؤول عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ويوشك أن يهاجمنا ثانية، وما إلى هنالك مما يخيف الشعب بطريقة ذات مصداقية.

جـ - الحرب والاحتلال.. [2].

وقد اتُبع ذلك بالفعل في حالة العراق: « ففي حملة دعائية مدهشة حقًّا، قامت الولايات المتحدة بجهد هائل في إقناع الأمريكان وحدهم في العالم بأن صدام حسين ليس وحشًا فحسب؛ بل إنه يشكل تهديدًا لوجودنا أيضًا...؛ لذا فقد حدث كل ذلك في آنٍ معًا، أُعلِن عن المذهب، وترسخ المعيار في حالة سهلة جدًّا، ودفع بالسكان إلى الهلع »[3].

ويلاحظ أنه تم من قبل تطبيق هذا المذهب السياسي العسكري على أفغانستان، وكذلك في بلاد أُخرى بصور مختلفة عن طريق الهيمنة، والاحتكار لأسواق

---

(١) نعوم تشومسكي: طموحات إمبريالية (ص ٩، ١٠)، ترجمة: عمر الأيوبي (٢٠٠٦م)، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) السابق (ص ١٠).

(٣) انظر: السابق، (ص ١٠)، وانظر: روجيه جارودي: أمريكا طليعة الانحطاط (ص ٢٦، ٢٧)، وراجع: جون ل. إسبوزيتو: التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟ (ص ٢٩١) وما بعدها، ترجمة: د. قاسم عبده قاسم، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، دار الشروق، القاهرة.

النفط في بعضها، وإقامة القواعد العسكرية، والمؤسسات المالية الاقتصادية في بعضها، بالإضافة إلى السيطرة على القرار السياسي، وعرقلة محاولات الإصلاح وخطط التنمية.

وجدير بالملاحظة أن تحليل فلسفة الصدام الصراعي في الغرب؛ وخاصةً لدى المشروع السياسي الأمريكي، لا يعني أن الغرب كله، والأمريكان جميعًا بهذه الصورة؛ بل إن: شرائح واسعة في المجتمع الأمريكي لا تريد بنا شرًّا، وتعمل على أن تقف في جانب الحق الإسلامي، ويمكننا أن نستفيد مما يكتبه هؤلاء في إفساد خطة اليمينيين وأنصار إسرائيل الذين يجتهدون في بناء أسوار عالية بيننا وبين تلك الشرائح الحُرة[1].

هذا عن مذهب الصدام الحضاري في الفكر الغربي وتطبيقاته الأمريكية؛ فما هو موقف الفكر العربي المعاصر من تلك الفلسفة وممارساتها؟

* * *

(١) انظر: د. محمد عمارة: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية (ص ٤٣) وما بعدها.

المَبْحَثُ الثَّاني

موقف الخطاب الحداثي العربي
من فلسفة صدام الحضارات

تعددت مواقف المفكرين المعاصرين تجاه فلسفة الصدام الحضاري، والفكري لدى هنتنجتون وفوكوياما، وتتفق أغلب هذه الدراسات على أن الخطاب الثقافي والفكري لديهما هو: خطاب تحريضي، يقصد إلى تشويه ومهاجمة الدين والحضارة الإسلامية، وعسكرة القوى الأمريكية والأوربية ضد العالم الإسلامي بوصفه العدو الآني والمستقبلي الذي يجب السيطرة عليه، والقضاء على أي تحدٍّ يُتَوقع منه، إلَّا أن هذه الدراسات منها ما يكتفي ببيان فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، من خلال إبداعات المسلمين الحضارية[١]؛ ومنها ما يقدم رؤية بديلة لمذهب الصراع الحضاري هي: توازن المصالح[٢].

وأعتقد أن الاكتفاء بمجرد الردود، والشجب والاستنكار العاطفي الرافض لهذه المذاهب على مستوى الفكر والممارسة - لا يكفي، وكذلك القول بتوازن المصالح ليس على إطلاقه؛ لأنه أمر ضروري سواء أكان في ظل حالة الصدام الحضاري، أم لم يكن، والمطلوب في المجال الفكري الإسلامي؛ هو طرح الرؤية الإسلامية التي تمثل نظرية الإسلام من خلال القرآن والسنة؛ ليعرف الفكر العالمي المعاصر موقف الإسلام الحضاري تجاه التكالب الدولي على ديار الإسلام، لأن الموقف الحداثي الليبرالي سبق تحديد موقفه من العولمة، والذي ينسحب على الموقف من « صدام الحضارات »[٣]، فسأكتفي ببيان الموقف الحداثي الماركسي؛ حيث يذهب إلى أن الصراع ليس بين حضارات ولكنه:

---

(١) انظر: د. أحمد شلبي: صراع الحضارات في القرن الحادي والعشرين ودور الحضارة الإسلامية في هذا الصراع (ص ٣١، ٤٢، ١٠٥)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٩٦م).

(٢) انظر: الجابري: قضايا الفكر المعاصر (ص ١٣٠) وما بعدها.

(٣) انظر: الفصل السابق.

« استمرار للصراع القديم في شكله الجديد، سيكون صراعًا بين الشعوب المتطلعة إلى الحرية والديمقراطية، مع القوى الإمبريالية المهيمنة عالميًّا سواءً أكان تحت غطاء الليبرالية، أم تحت غطاء آخر. أمَّا صراع الحضارات فهو مجرد تعبير كاذب يقصد به صرف النظر عن حقيقة الصراع القادم والمقبل »[١].

هكذا يحصر الخطاب الحداثي الماركسي فلسفة الصدام الحضاري المتحققة على أرض الواقع – بلا شك ولا مراء – في الصراع بين فكرين: الرأسمالية الليبرالية، والشيوعية الماركسية، أمَّا الدين بوصفه عقيدة وأخلاقًا ونظمًا ومناهج.. إلخ، والوطن بوصفه العالم الإسلامي الذي تربط العقيدة بين أبنائه؛ فهو في هامش الحسابات الفكرية لدى الحداثة الماركسية.

فهو يرفض وصف الصدام بأنه « صدام حضاري » بالمفهوم الشامل للحضارة، ويحصره في نطاق الصراع الاقتصادي؛ لأن: « صدام الحضارات من الناحية العلمية مجرد وهم، وفكرة غير مقبولة؛ إذ يجب أن تكون الحضارة عبارة عن صحون، أو سيارات أو ما أشبه هذا وذاك، ولكن هذه الفكرة من الناحية السياسية الإستراتيجية تنطوي فعلًا على قضية، وبما أننا نحن العرب والمسلمين على رأس المستهدفين فيها؛ فمن الواجب المساهمة في فضحها فضلًا عن وجوب تعميم الوعي بمضمونها وأهدافها »[٢].

والرأي السابق ينطوي على تناقض، فهو من جهة يصف فكر الصدام بأنه وهم، ومن جانب آخر يرى أنه ينطوي على قضية، والقضية التي تحير الجابري، وهي العنصر المسكوت عنه في خطابه هي كيف يكون هناك صراع حضاري؟ في حين أنه يدعو إلى الأخذ بالحداثة الأوربية؛ ومنها الديمقراطية، والعقلانية، وحقوق الإنسان كما سبق بيانه[٣].

لهذا، فهو يُحَيِّد فكرة أنه صدام حضاري ويختزلها في البعد الاقتصادي؛ وهو لا شك بعد أساسي، ولكنه ليس الوحيد في المذهب الصراعي الذي سبق توضيحه في المبحث السابق؛ ولهذا فهو يميز في النظر إلى الغرب بين (الحضارة ذات

(١) انظر: الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (ص ٦٧).
(٢) الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (ص ٨٦).
(٣) المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الرابع.

الوجهين): الوجه الثقافي الاستعماري الإمبريالي، والوجه الثقافي الحضاري، فلا يجوز - في رأيه - السكوت عن الوجه الأول، وإبراز الوجه الثاني الحضاري، وإحلاله محل الأول كأنه هو وحده الغرب[١].

ومن المنظور الحداثي الماركسي - السابق - ترفض هذه الحداثة فكرة « حوار الحضارات »؛ لأنه شعار يمكن أن يكون غير بريء؛ فهو مثل « صدام الحضارات » شعار لا ينفع إلَّا في تعميم الرؤية، وخلط الأوراق، وتمرير المغالطات؛ **ولأن الاحتكاك الحضاري يتم بطريقتين:**

أ - الاحتكاك المعنوي التلقائي بين الحضارات من خلال التأثير والتأثُّر، ومن ثَمَّ فهو لا يحتاج إلى دعوة.

ب - تنظيم حوار مقصود بين أهل هذه الحضارة وتلك؛ وهو أمر ليس بهذه البساطة؛ لأن أهل حضارة ما، ليسوا جميعًا على وفاق[٢].

والمسكوت عنه في رأي الجابري - السابق - هو أنه يرفض « حوار الحضارات »؛ لأن الذين دعوا إليه هم مفكرو الإسلام الحضاري الذين يميزون بين المشترك الإنساني العام والخصوصية الحضارية، ومن ثَمَّ الاستقلال الحضاري بالتعاون في المشترك مع الحفاظ على الخصوصيات.

وهي فلسفة يرفضها الجابري؛ لأنها ضد مقاصده التي يميز فيها بين المشترك الماركسي العام، والخصوصية الاقتصادية، فلا مكان للدين، ولا لأي شيء سوى المادة في هذا الاحتكاك.

لهذا، فهو يرى أن: البديل لـ « صدام الحضارات » هو: « توازن المصالح »؛ لأن: « جوهر القضية المطروحة هو المصالح... إنه من الطبيعي جدًّا أن يشعر الغرب بأن أي تقدم يحققه العرب والمسلمون، سيكون على حسابه؛ لأن مصالحه في بلاد العرب والإسلام تقتضي ذلك »[٣]؛ **وهو يرى أن هذا التوازن يكون من خلال الخضوع ثم النضال على الوجه الآتي:**

---

(١) الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (ص ١٠٠).

(٢) انظر: الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (ص ١٣١) وما بعدها.

(٣) السابق (ص ١٣١).

أ - العرب والمسلمون لا يستطيعون في الوقت الراهن - على الأقل - تحقيق التقدم بدون التعامل مع الغرب.

ب - النفط والمواد الخام الأولية في بلاد العرب والمسلمين ستكون بلا قيمة بدون الغرب.

جـ - العلاقة بين الغرب من جهة، والمسلمين والعرب من جهة أخرى؛ هي من جنس علاقة السيد بالعبد في احتياج كل منهما للآخر.

د - وبما أن تغيير هذه العلاقة لم يَعد ممكنًا عن طريق « ثورة العبيد » - على الأقل في الظروف الراهنة - لأن الغرب يستطيع أن يكرر في أي مكان ما فعله في العراق؛ فإن ما تسمح به الظروف الآن هو العمل على تحقيق نوع من « توازن المصالح » يحد من هيمنة السيد وغلوائه؛ وذلك باللجوء إلى أسلوب النضال الذي « تمارسه نقابات العمال »، وهو يتطلب قيام تضامن بين دول العالم الثالث، أو بين مجموعاته الإقليمية، شبيه بتضامن نقابات العمال، الذي يتراوح بين مجرد المطالبة بالحقوق، وبين القيام بالإضرابات[1].

هذا هو البديل لـ« صدام الحضارات » لدى الرؤية الحداثية الماركسية التي تدعي العقلانية؛ فهي تكرِّس للانهزامية النفسية، وحتمية عدم الاستغناء عن الغرب، دون إعطاء حلول جذرية للنهضة الحضارية في جانبها الاقتصادي باستغلال البترول والمواد الأولية - مثلًا - في قيام نهضة صناعية في العالم الإسلامي، لكنه يلجأ إلى التماس الحلول من نظامٍ وفكرٍ ساقطين فاشلين مُسَبقًا في مجابهة الرأسمالية الليبرالية؛ ذلك لأن عقدة وفكرة المعسكر الشيوعي، والمعسكر الرأسمالي - لا زالت هي المسيطرة على الخطاب الحداثي الماركسي، الذي نِسي أن المعسكر الجديد هو الإسلام.

هذا الخطاب الحداثي الجابري حوَّل العالم الإسلامي عربًا ومسلمين - وكأنهما شيئان مختلفان - إلى عبيد ليس لهم حول ولا قوة في مجابهة سيدهم إلَّا بمقدار توازن المصالح، بمعنى النقود لشراء الدقيق للحصول على رغيف الخبز، ولا شيء

(١) انظر: الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (ص ٣١) وما بعدها، وقارن: فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير (ص ١٨٩) وما بعدها.

غير الرغيف.

وكان يمكن للجابري أن يقول بـ « فكرة توازن المصالح »، ولكن مع التخلي عن المنظور الماركسي الذي دفعه إلى القول بسادة وعبيد، والقول بـ « الإضرابات العمالية » ناسيًا أن المؤسسات الحيوية الكبرى التي يمكن أن يؤثر توقف العمل بها في القرار السياسي، تم بيعها في ظل أغلب النُّظُم الليبرالية المعاصرة.

* * *

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

موقف اتجاه « الإسلام الحضاري » من مذهب « الصدام الحضاري »

إن جماعات العُنف؛ ومنها ما عُرِف إعلاميًّا بـ « تنظيم القاعدة » والتي تصف نفسها بأنها « إسلامية » فكرًا وممارسات، قد أعطت الفرصة السانحة للغرب في تفجير طاقاته الصراعية لتخريب ديار الإسلام، واستباحة دماء المسلمين في عقر دارهم، وفرض الهيمنة على أراضيهم وأفكارهم وإرادتهم، فرصةً لم تكن تحصل عليها دول الغرب لولا تذرعها بما حدث في سبتمبر عام: (٢٠٠١م).

نعم إن فلسطين محتلة قبل ذلك التاريخ بأعوام عديدة، وكذلك مظاهر الهيمنة قبل ذلك التاريخ، ولكن تفاقم الأمر بعد هذا التاريخ، فلم تعد دولة واحدة هي المحتلة؛ بل عدد من الدول، ولم تعد قاعدة عسكرية واحدة.

إن جماعات العنف والرفض في موقفها ومنظورها للغرب تتخذ نفس الموقف الصدامي، فهي ترى الغرب عدوًّا يجب القضاء عليه بأي وسيلة، ولو بقتل المدنيين والأبرياء؛ فهي لا تختلف عن مذهب الصدام في المشروع السياسي الغربي، إلا في امتلاك الآلة العسكرية والتمويل، وكلا الطرفين مغالٍ متطرف، خارج عن الصواب.

المشروع الغربي معتدٍ على حقوق الدول في حرية تقرير مصيرها، ويهيمن على الأفكار والقرارات من أجل مصالحه، بالرغم من استفادته الاقتصادية الهائلة من العالم الإسلامي، بتشغيل مصانعه ومرافقه؛ بل الحياة العامة في الحياة الغربية وخاصة أمريكا - بالبترول العربي، رغم هذا لا يفتأ عن معاضدة الكيان الصهيوني وتمويله ماديًّا وعسكريًّا ومعنويًّا، بالإضافة إلى احتلال العراق وأفغانستان، والتلويح بضرب سوريا وإيران؛ كل هذا بتوظيف الفكر الأُصولي المسيحي اليهودي المتطرف.

أمَّا جماعات العنف فقد خرجت عن الإطار الشرعي الإسلامي، في الإعداد ببناء نهضة علمية تكنولوجية، والدعوة إلى الإسلام بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدل بالتي هي أحسن، وفهم مقاصده في التدافع والدفاع، فأفسدت ولم تصلح،

ولبيان موقف الإسلام الحضاري تجاه هذه القضية كان هذا المبحث:

ينطلق اتجاه الإسلام الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر، من الرسالة القرآنية والسنة النبوية في فلسفة العلاقات الدولية والاجتماعية، وفلسفة الموقف من الحضارات الأُخرى[1].

فالصدام ليس من تعاليم دين الإسلام؛ وهو ليس في صالح البشرية. والداعون إليه يدعون إلى إفساد الأرض، فهو ليس أساس العلاقة بين الإنسان والكون، ولا بين الإنسان وأخيه؛ بل العلاقة هي التعاون والتكامل والتعارف، والتشدد والعنف. والمواجهات غير الحضارية تعطي صورة سيئة عن الإسلام، وتشجع قوى الشر على مهاجمة دياره، وتنفير الناس من دعوته، وتشجيع الإعلام الغربي على تكريس فكرة (الإسلام فوبيا)، والتركيز على مقالات الفئة القليلة، دون الاهتمام بأصل رسالة الإسلام، وما عليه كل المسلمين في الشرق والغرب[2].

ولما كان اتجاه الإسلام الحضاري له نظريته المتميزة في العلاقة بين الحضارات؛ فإن دراستي لها تكون من خلال بيان الموقف العام؛ وهو:

إن الغضب والرفض لا يعبر عن موقف علمي حضاري؛ لهذا فإن محمد عمارة لا يؤيد ما شاع في الأوساط الثقافية من الغضب والرفض الذي استقبلت به نظريتا:

---

(١) انظر: مثلًا، الشيخ: محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام (ص ١٣) وما بعدها، دار الفكر العربي، القاهرة (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، وله: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (ص ٢٥) وما بعدها، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

– د. محمد عبد اللّٰه دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية (ص ٤١) وما بعدها (ص ١١٩) وما بعدها، (ص٢١٧) وما بعدها، (٢٣١) وما بعدها، تحقيق: أحمد مصطفى فضيلة، تقديم: د. عبد العظيم المطعني، ط٥، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، دار القلم، الكويت.

– د. محمد عمارة: في فقه الحضارة الإسلامية (ص ٩) وما بعدها، وله: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ٢٠) وما بعدها وغيرها من مؤلفاته.

(٢) انظر: د. علي جمعة محمد: الحضارة الإسلامية والحضارات الأُخرى تكامل لا تنافر (ص ٧٨)، ضمن أبحاث: مشكلات العالم الإسلامي وعلاجها في ظل العولمة والأبعاد الثقافية والاجتماعية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م). وراجع: د. أحمد العسال: حوار الحضارات (رؤية إسلامية)، (ص ١١، ٢٥، ٢٨)، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات والنشر، الرياض (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

– د. محمد عمارة: الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء (ص ٥، ٤٥، ٧٣)، ط١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م)، دار الشروق، القاهرة.

فوكوياما وهنتنجتون؛ لأن الأولى هو أن نتأمل هذه الدراسات وننظر إليها باعتبارها إعلانًا صريحًا وصادقًا عن واقع موقف الليبرالية الرأسمالية[١].

ومن ثَمَّ علينا أن نولي الاهتمام ونقدم الشكر لمن يصارحنا بحقيقة موقف الغرب من المذاهب والأيديولوجيات والحضارات غير الغربية، فمن يصارحنا بحقيقة موقفه منا أَوْلَى بتقديرنا وشكرنا من أهل الغواية والمراوغة الذين يقدمون الفكر في ثياب الدبلوماسية، ويتحدثون عن حوار الحضارات في الوقت نفسه الذي يجتاحون فيه كل مقومات ذاتيتنا الحضارية من ثقافة وقيم واقتصاد وسيادة وطنية، وحق تقرير مصير[٢].

وعلى هذا؛ فإن إفصاح الدراسات الغربية عن موقفها الفكري المذهبي، وإعلان المشروعات السياسية الغربية عن موقفها العسكري، وتطبيقه، يحتاج إلى تكثيف الجهود الفكرية التي تبين الصورة الصحيحة للإسلام، كما يتطلب من كل القوى على مستوى النظم والحكومات، وعلى مستوى الجماهير والمؤسسات - يتطلب - التعبئة الفكرية والثقافية نحو بناء قوة تكنولوجية على أسس علمية تربوية سليمة، وكذلك تحديث آلات الحرب والدفاع لمواجهة الزحف التتاري المعاصر، القادم من الغرب.

أمَّا العناصر الرئيسة التي قامت الدراسة بتحليلها؛ فهي التقسيم الفلسفي الآتي:

١ - فلسفة التدافع الحضاري.

٢ - فلسفة الدفاع الحضاري.

٣ - فلسفة السلام الحضاري والقوة الحضارية.

أولًا: فلسفة التدافع الحضاري:

تدافع: من دفع يدفع تدافعًا، ومنه تدافع القوم الشيء: دفعه كل واحد منهم عن صاحبه[٣].

ويعرِّف محمد عمارة، التدافع بأنه:

« حِراك اجتماعي وثقافي وحضاري؛ أي: تنافس وتسابق بين الحضارات يعدل المواقف الظالمة، والممارسات الجائرة، والعلاقات المنحرفة دون صِراع يصرع

---

(١) انظر: محمد عمارة: الحضارات العالمية تدافع؟ أم صراع؟؟ (ص٣، ٤)، ط١، (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٢) انظر: السابق (ص ٤).

(٣) المعجم الوسيط (ص ٢٨٩).

الأطراف الأُخرى - فيلغي التعددية - وإنما بالحِراك والتسابق الذي يعيد العلاقات المختلة إلى درجة التوازن والعدل في العلاقات بين مختلف الفرقاء »[1].

وفي إطار تحديده لمشروعية مفهوم التدافع يستند محمد عمارة إلى القرآن الكريم، على أساس أن القول بمشروعية التدافع ليس اجتهادًا منه، ولكنه من ثوابت الدين؛ من حيث إن:

أ - التعددية سنة إلهية وقانون كوني:

فالتعددية والاختلاف من سنن الفطرة والقوانين التي لا تبديل لها ولا تحويل، في الشعوب والأمم والقبائل، وفي الألسنة واللغات والقوميات، وفي الشرائع والملل والنحل، وفي المناهج والثقافات والحضارات[2]؛ فهي جعل إلهي: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ ﴾ [النساء: ٥٨، ٥٩].

ب - فلسفة التدافع دين ثابت:

فهي ليست مجرد فكر إسلامي حتى تكون من مناطق « الاجتهادات والمتغيرات »؛ وإنما هي منهاج ديني ثابت بلوره الوحي الإلهي، باعتباره سنة من سنن اللّـه في الاجتماع الإنساني، حاكمة للعلاقات بين الأفكار، والشرائع، والملل، والأقوام، والحضارات[3].

وهذا تدل عليه كثير من الآيات القرآنية؛ منها:

- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ [فصلت: ٣٤، ٣٥].

---

(١) في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، (ص ٧١)، والحضارات العالمية تدافع؟ أم صراع؟؟ (ص ١٨)، والإسلام والغرب أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ (ص ١٣٤)، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، الشروق الدولية، القاهرة.

(٢) انظر: الإسلام والآخر مَن يعترف بمَن؟ ومَن ينكر مَن؟ (ص ١٤٣، ١٤٤)، ط٣، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، وانظر: الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة (ص ٢٣) وما بعدها.

(٣) انظر: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ٧١، ٧٢).

فالتدافع لا يتغيا صرع الآخر وإلغاءه؛ وإنما تحويل موقفه من العداوة التي تجعله من أهل السيئات إلى موقع وموقف الولي الحميم، الذي يجعله من أهل الحسنات، فيتم الحِراك بواسطة التدافع مع بقاء تعددية الفرقاء المتمايزين[1].

والتدافع بهذه الوجهة القرآنية يُعَد من أسس النهضة الراشدة باعتباره: « الحافز الذي يدفع الحياة والعمران إلى الارتقاء دائمًا وأبدًا »[2]، لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [فصلت: ٣٤، ٣٥].

جـ - المقاصد الإسلامية في العلاقة مع الآخر:

هي التعايش والمودة والبر والقسط والعدل، حتى مع الأعداء الذين يؤمل في تغيُّر مواقفهم المعادية[3]، لقوله تعالى: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً ۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الممتحنة: ٧]، وقوله ﷻ: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨].

وعلى هذا؛ فالغاية من فلسفة التدافع ليست إفناء الآخر وإنما تحويل موقفه، من موقع العداوة إلى موقع الولي الحميم؛ فهو منهج إصلاح، الحافز فيه على التقدم هو الاستباق والمنافسة، والرقي المحرك لطاقات الفاعلية وملكات الإبداع[4]؛ لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٤٠].

وقد شهدت التجربة الحضارية الإسلامية عبر تاريخها منذ عصر النبوة مرورًا بعصر الخلفاء الراشدين وما بعده - أزهى عصور التعايش الحضاري على مستويات التفاعل، والاندماج، والعطاء؛ فعاشت « قوميات.. وديانات وضعية وسماوية..

---

(١) انظر: الحضارات العالمية تدافع؟ أم صراع؟؟ (ص ١٩).

(٢) انظر: السابق (ص ١٩).

(٣) انظر: د.محمد عمارة: الإسلام والتحديات المعاصرة (ص ٢٧٢)، ط، (٢٠٠٥م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٤) انظر: د.عمارة: الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية (ص ٢٤).

وعادات وأعراف.. في ظل حضارة الإسلام »[1].

وهذا بخلاف ما تفتق عن التجربة الحضارية الغربية المعاصرة من استعلاء، ورغبة في الهيمنة والسيطرة، والاعتداء على الحقوق، والغزو للأفكار، والمعتقدات لتعبيد الإنسان للمادة والشهوة، وتحويله إلى كائن استهلاكي حيواني منزوع العقل الذي يفكر، والقلب الذي يؤمن، والإرادة التي تبني، ويتسول غذاءه وفكره وثقافته من خلال ما قد يسمح به الغرب أو لا يسمح.

ثانيًا: فلسفة الدفاع الحضاري في القرآن الكريم:

آيات القتال في القرآن الكريم هي التي توضح الأحكام الشرعية للحرب في الإسلام. وفي الحياة الثقافية والاجتماعية المعاصرة - في العالم الإسلامي - ظهرت أفكار تنطلق من هذه الآيات في الإساءة إلى الإسلام، إمَّا بالنظر الجزئي لبعضها على حساب الآيات الأُخرى بادعاء النسخ لآيات الحرية والسلام، وإمَّا بادعاء أنها آيات تخضع للظرف التاريخي وللتكتيك السياسي؛ لذا كان مصدر الشُّبَه اتجاهين:

أ - الاتجاه القائل: إن الآية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ وأمثالها نسختها آية السيف:

وهو ينطلق من آيات القتال في القرآن إلى عدم احترام إنسانية الآخرين المخالفين في العقيدة، وأفكارهم وانتماءاتهم[2]، ومن ثَمَّ وجوب قتالهم مستدلًا بقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ ﴾ [التوبة: ٣٦]. وأمثالها من الآيات، مدعين أن آية السيف نسخت[3] قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩]. وأمثالها من الآيات التي تأمر بالحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة.

---

(١) انظر: د. عمارة: الحضارات العالمية - تدافع؟ أم صراع؟؟ (ص ٢٠، ٢١).

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية (ص ١١) وما بعدها (ص ٧٩) وما بعدها.

(٣) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٢٣) وما بعدها، تقديم: الشيخ: محيي الدين الميس، مراجعة: صدقي محمد جميل (١٩٩٣م)، دار الفكر، بيروت.

- وانظر: الألوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت ١٢٧٠هـ): روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني (عدد ١٥ مج) (١/ ٤٧٢)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، ط١، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت.

ب - اتجاه التاريخانية الحداثية الماركسية:

وقد سبق لي التعريف به في مطلع الباب الأول عند تحليل موقفه من أصل النص القرآني، ودور القرآن في تكوين المنهج العلمي للعقل العربي، بيد أنني هنا أتطرق إلى تحليل الموقف التاريخاني من آيات القتال في القرآن الكريم. حيث يذهب الخطاب التاريخاني الذي طبَّق منهج الفلسفة الماركسية المعاصرة[١] - الذي بلوره واقترحه محمد عابد الجابري[٢] - على القرآن الكريم؛ فادعى أنه استنتج أن:

آيات الحرب والسلام في القرآن الكريم تخضع للتكتيك السياسي؛ بما تعطيه من « اتساع حدود النص ومفاهيمه بين أمرين متعارضين كأمري السلم والحرب، لدرجة أن نصوصًا كهذه تجعل البعض يؤول الهزيمة (سلمًا)، بينما يجعلها البعض الآخر خيانة.؛ فالجهاد كان وسيلة فرضت على العقل المسلم لتحقيق حلم أو إستراتيجية اكتملت ونضجت عبر سنوات طويلة من الجدل والكفاح والمناورة، وفي هذه الحالة لا بد من أن يتناسب (التكتيك) والوسيلة مع الأهداف الكبرى؛ فإن كانت اللحظة تحتم المصالحة: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾ [الأنفال: ٦١]. وإن كانت اللحظة تحتم الانقضاض: ﴿ وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، أمَّا ما عدا ذلك: ﴿ فَٱضْرِبُواْ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾ [الأنفال: ١٢]، هكذا بدا النص مرنًا، ولكنه على الرغم من ذلك مرتبط بشروط لحظة وأسباب نزوله، وإن كان في عمومه يحمل إمكانية تأويلات بلا حدود »[٣].

ولقد نقلت هذا النص على طوله لبيان أن الموقف التاريخاني من آيات القتال يُهدر النص بربطه بالهوى السياسي في استعمال الآيات بوصفه بـ: « التكتيك » الذي هو: « فن وضع الخطط الحربية في الميدان »[٤]؛ وكأنه يتهم النصوص بالمراوغة باستخدام آيات السلام، ويتهمها بالخيانة، بحسب ما تحتمه لحظة معينة. مع إطلاق التأويلات بلا حدود.

---

(١) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني (ص ٢٢٣) وما بعدها، ط٢، (١٩٩٨م)، سينا للنشر، بيروت، لندن، القاهرة.

(٢) سبق تحليل هذا المنهج في الفصل الأول من الباب الثالث بهذا البحث.

(٣) د. عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني (ص ١٥٥).

(٤) المعجم الوسيط (ص ٨٦).

وكذلك يذهب خطاب التاريخانية الماركسية إلى: أن المسلمين يستشهدون بالنصوص التي تبرز الوجه المتسامح للإسلام، ويتجاهلون النصوص الأخرى التي تحض على القتال والتربص للمشركين[١]، ولا بد من تأويل جديد لتراثنا يختلف عن تأويل الأصولية؛ بل وينقضه. تأويل يكشف عن تاريخية النصوص التأسيسية، ويحل القراءة التاريخية - أي: التنويرية - محل القراءة التبجيلية لهذا التراث[٢].

ويرتبط بذلك: الخطأ الشائع في الأوساط الأوربية؛ وهو زعم بأن الشعوب الإسلامية يباح لها - بل يجب عليها امتثالًا لدستورها الديني - أن تحمل السلاح لإكراه الناس على الدخول في الإسلام، وسحق الشعوب الأخرى التي لا تعتنق هذا الدين[٣].

وكلا الاتجاهين خارج في فهمه عن الصواب؛ لأن هذه الآيات لها فقهها، والضوابط الشرعية لها، من خلال القرآن الكريم، بالنظر إلى مجموع آياته، ومفهومي الحرب والسلام فيه، وفيما يلي الطرح الإسلامي الذي يرد ويوضح منهج الإسلام في هذه القضايا:

أ - **دعوى الاتجاه المتشدد** أن: آية السيف نسخت آيات عدم الإكراه في الدين؛ مثل قوله تعالى:

- ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

- ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾ [النحل: ١٢٥].

إن دعوى النسخ لهذه الآيات وأمثالها، دعوة باطلة لا أساس لها، وما احتج به أصحاب هذه الدعوى من أن « آية السيف » نسخت هذه الآيات؛ فإنه لا يوجد في القرآن آية تسمى آية السيف، وما زعمه أصحاب تلك الدعوى من أنها هي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ

---

(١) د. نصر أبو زيد: مقال بعنوان: « الإسلام والغرب حرب الكراهية »، مجلة: وجهات نظر، القاهرة (يناير ٢٠٠٦م)، نقلًا عن: د. محمد عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٠٥).

(٢) دعوى لـ: هاشم صالح: صحيفة الشرق الأوسط، لندن، في (١٣/ ١٢ / ٢٠٠١م). نقلًا عن: د. عمارة: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام (ص ١٠٥).

(٣) انظر: د. محمد عبد اللّه دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية (ص ٢٣٨)، تحقيق: أحمد مصطفى فضيلة، تقديم د. عبد العظيم المطعني، ط٥، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، دار القلم، الكويت.

كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ [التوبة: ٥].

فإن هذه الآية لا تقوم دليلًا على دعواهم؛ لأنها تتحدث عن قوم من مشركي العرب بدؤوا بالعدوان، وتألبوا عليه، ونكثوا عهودهم، ولم يرقبوا في مؤمن إلًّا ولا ذمة، وأُعطوا فرصة أربعة أشهر يختارون ما يحلو لهم من الدخول في الإسلام، أو الاستعداد للحرب والصدام، وبعد هذا الإمهال أمر اللّـه المسلمين بقتالهم، فهم ليسوا قومًا مسالمين أُمر المسلمون بالانقضاض عليهم، فلا يجوز هذا في الإسلام أبدًا، ولكنهم غادرون معتدون[1].

وقال بعضهم: إن آية السيف هي قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

وليس في الآية شيءٌ إلَّا أنها تطلب من المسلمين أن يتجمعوا على قتال المشركين، كما يتجمع المشركون على قتالهم، فهو ضرب من المعاملة بالمثل؛ وهذا يشبه المعنى الذي جاء في سورة الأنفال:

- ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴾ [الأنفال: ٧٣].

وأي فتنة وأي فساد أكبر من أن يتناصر الكافرون أتباع الباطل، ويتخاذل المؤمنون أصحاب الحق[2]؟!

وقال بعضهم: إن « آية السيف تطلق على كل واحدة منهما على حدة، وتطلق على كلتيهما معًا، وقد رأينا أن الآيتين منفردتين، أو مجتمعتين لا تدلان على ما توهمه أفهام بعض المفسرين. وأفهام بعض الناس في بعض الأزمنة ليست حجة على كتاب اللّـه العام الخالد، ولكن كتاب اللّـه الحجة على جميع الناس في جميع العصور والأجيال »[3].

ب - دعاوى التناقض بين آيات الحرب، وآيات السلام، وأن ذلك مجرد (تكتيك)

---

(١) انظر: محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية (ص ٨١) وما بعدها، والقرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ (ص ٣٠٩) وما بعدها.

(٢) انظر: القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ (ص ٣١٠) وما بعدها.

(٣) انظر: السابق (١ / ٣١٠).

تمليه الظروف التاريخية، والتبريرات الإعلامية عند المسلمين المعاصرين، وأنهم يحملون السيف لإكراه الناس على دينهم، ويسحقون الشعوب الأخرى التي لا تعتنق هذا الدين!

في رده على مثل هذه الدعاوى، يذهب الأستاذ الدكتور محمد عبد اللّـه دراز إلى أن:

١ - أمثال هذه الضلالات والزلّات في تحديد موقف الإسلام من الحروب مردُّها إلى النظرات الجزئية الجانبية في نصوص التشريع، وإلى تلك الوقفات المترددة عند أطرافها المتباعدة، ولا ريب أن المقارنة بين الدعوة إلى الإسلام في السور المكية، وبين التحريض على القتال في آيات التشريع المدني - وهو آخر دوري التشريع الإسلامي - كانت مثار شبهة وفتنة لكثير من ذوي النفوس المريضة، فقد خُيِّل إليها أن شريعة القتال جاءت قاعدة عامة خُتمت بها الدعوة الإسلامية، وأنها تمثل انقلابًا محيت به آية السلام في الإسلام[1].

٢ - أجل إن القرآن الكريم لم يكتفِ في تعيين مراده بأنه كان يدعو إلى السلم في ظروف وملابسات عادية توائمه، ويأمر بالقتال في ظروف وملابسات استثنائية تحتمه، ولو أن القرآن نزل لأهل عصره وحدهم لكفاهم ذلك؛ إذ كان واقع الحال في كلا المقامين تفسيرًا شافيًا لموقع كل تشريع، وتحديدًا كافيًا لمجال تطبيقه.

٣ - أما وهو دستور الإنسانية الخالدة، فقد كان من الحكمة السامية ألا يكتفي في تحديد مقاصده على ظروف واقعية في عصر نزوله، لا تلبث أن تنسى إذا طال العهد بها، وكان من الرحمة الشاملة أن يسجل أهدافه بنفسه في نص صريح يضع كل تشريع في موضعه، ويكون مرجعًا للناس على مرّ العصور والأجيال، ولا سيما في قضية الأمن العالمي التي يرتبط بها مصير البشرية جمعاء.

٤ - ولقد قام القرآن بهذه المهمة على أدق وجه في آيات جامعات، استبان بها أن الحرب ليست هي القاعدة، وأنها لا يخلقها الإسلام، ولكن يخلقها أعداؤه بعدوانهم المسلح على دعوته السلمية، وأنها ضرورة تقدر بقدر أسبابها، وبالجملة أنها محدودة

(١) د. محمد عبد اللّـه دراز: نظرات في القرآن (ص ١١٣)، ط١، (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م)، دار الجهاد، القاهرة.

بحدود الدفاع المشروع لا تستقدم عنه خطوة، ولا تستأخر خطوة[١]. لقوله تعالى:

- ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

- ﴿ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [البقرة: ١٩٢].

- ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١].

- ﴿ فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا ﴾ [النساء: ٩٠].

وعلى هذا، فإن دعوى التناقض دعوى باطلة؛ لأن آيات الحرب هي الخاصة بـ « الحرب الدفاعية المشروعة »، وآيات السلام هي التي تنظم العلاقات السلمية في حالات السلام وزوال العدوان.

والحرب الدفاعية ينطوي تحتها نوعان؛ أشار إليهما القرآن الكريم:

١ - الدفاع عن النفس: وفيه يقول الكتاب المجيد:

- ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ﴾ [الحج: ٣٩، ٤٠][٢].

٢ - الإغاثة الواجبة لشعب مسلم أو حليف عاجز عن الدفاع عن نفسه:

- ﴿ وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾ [النساء: ٧٥].

وغنيٌّ عن البيان في كلتا الحالتين أن يكون العدو قد اتخذ بالفعل موقفًا عدائيًّا، وأن يكون في حالة هجوم أو تأهب للهجوم؛ فالمظاهر غير الودية، والإساءات الأدبية، والمقاومات العنيدة لأمانينا المشروعة، كل ذلك لا يسوغ لنا أن نتخذه ذريعة لإعلان الحرب. وإنه لمن أكبر مفاخر الإسلام أن يكون القرآن نفسه هو الذي وضع هذا التحديد في صراحة[٣]؛ حيث يقول:

---

(١) انظر: السابق (ص ١١٤) وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام والحرب الدينية (ص ٨٠)، وما بعدها.

(٣) انظر: د. محمد عبد اللـه دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الدولية والاجتماعية (ص٢٤٠، ٢٤١).

- ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ [المائدة: ٢].

وكذلك فإن آراء محمد عمارة في فلسفة الدفاع تنطلق من المنهج الحضاري القرآني، حيث يذهب إلى أن: جميع آيات القرآن الكريم، التي ورد فيها « الإذن بالقتال » أو « التحريض عليه » قد وردت في مقام رد العدوان، الذي وقع من الأعداء المقاتلين للمسلمين بالفتنة لهم في دينهم، أو إخراج المؤمنين من ديارهم أو المظاهرة على الإخراج من الديار، وما عدا هذين الموقفين: رد عدوان الفتنة في الدين، ورد عدوان الإخراج من الديار؛ فلا يجوّز القرآن للمسلمين أي قتال للآخرين؛ بل إنه البر والقسط مع هؤلاء الآخرين[١].

هذا هو المنهج الإسلامي في الدفاع الحضاري الذي يتحاشى المجابهة العسكرية إلا إذا قام العدو بالعدوان؛ لأن الأصل في رسالة الإسلام هو السلام والحرب استثناء لتعديل المواقف الظالمة.

ثالثًا: فلسفة السلام الحضاري والقوة الحضارية:

سبق بيان أن الحرب في الإسلام ليست هي القاعدة، وإنما استثناء للدفاع عن الأنفس، والأوطان الإسلامية. وعلى هذا؛ فإن السلام هو القاعدة العامة؛ لأن الرسالة القرآنية - وتطبيقاتها النبوية - رسالة رحمة وأخوة وسلام وكرامة؛ لقوله تعالى:

- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

فالإسلام وإن كان قد جاء لتأليف أمة إسلامية ناهضة إلا أنه دعا إلى أُخوة عالمية تقوم على أساس من التعارف[٢]؛ لقوله تعالى:

- ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وقد نشد السلام العالمي ليكون دعامة العلاقات الدولية[٣] في قوله تعالى:

---

(١) انظر: د. محمد عمارة الإسلام والحرب الدينية (ص ٧٩) وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد عبد اللـه دراز: نظرات في القرآن (ص ٩٥)، ط١، (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م)، دار الجهاد، القاهرة.

(٣) انظر: د. دراز: نظرات في القرآن (ص ٩٥) وما بعدها.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾ [البقرة: ٢٠٨]، ودعا إلى العلاقات العامة على أساس من الحب والبر والعدل[١]، في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: ٨].

فالإسلام يقرر للشخصية الإنسانية كرامة العصمة والحماية، وكل إنسان له في الإسلام قدسية الإنسان، إنه في حمى محمي وحرم محرَّم، ولا يزال كذلك حتى ينتهك هو حُرمة نفسه، وينزع بيده هذا الستر المضروب عليه، بارتكاب جريمة تَرفع عنه جانبًا من تلك الحصانة، وهو بعد ذلك بريء حتى تثبت جريمته، وهو بعد ثبوت جريمته لا يفقد حماية القانون كلها؛ لأن جنايته ستقدر بقدرها؛ وبهذه الكرامة يحمي الإسلام أعداءه كما يحمي أبناءه وأولياءه[٢].

وينطلق محمد عمارة في مفهومه لفلسفة السلام من « السماحة الإسلامية » والتي تعني: المساهلة واللين في المعاملات، والعطاء بلا حدود، دونما انتظار مقابل، أو حاجة إلى جزاء؛ فهذه السماحة في النسق الإسلامي ليست مجرد كلمة تقال، ولا شعار يرفع، ولا حتى صياغة نظرية تأملية ومجردة كما أنها ليست مجرد فضيلة إنسانية، يمنحها حاكم ويمنعها آخر؛ وإنما هي دين مقدس ووحي إلهي، وبيان نبوي لهذا الوحي، وتجسيد وتطبيق لهذا الدين في دولة النبوة (١ - ١١هـ/ ٦٢٢ - ٦٣٢م)، وفي دولة الخلافة الراشدة (١١ - ٤١هـ / ٦٣٢ - ٦٦١هـ)، وفي التاريخ الحضاري للشرق الإسلامي[٣].

ولما كانت الحرب المشروعة في الإسلام هي الحرب الدفاعية، والسلام هو السلام العادل؛ فإن محمد عمارة يفرق بين ثلاثة مفاهيم أصابها الخلط والتشويه المتعمد من جهة الدوائر السياسية والإعلامية التابعة للمشروع السياسي الغربي، التي ازدادت حدتها بعد أحداث سبتمبر (٢٠٠١م)، تلك الأحداث التي استغلها أعداء

---

(١) انظر: د. دراز: نظرات في القرآن (ص ٩٦).

(٢) انظر: السابق (ص ٩٧، ٩٨).

(٣) انظر: د. محمد عمارة: السماحة الإسلامية حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب (ص ٩)، ط١، مكتبة الشروق الدولية (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، القاهرة.

الإسلام في الخارج، وأعداء الفكرة الدينية في الداخل، بالتشويه المتعمد لكل مفكري الاتجاه الإسلامي، ودعاة المرجعية الإسلامية[١].

أمَّا هذه المفاهيم؛ فهي: الجهاد، والقتال، والإرهاب:

أ - **مفهوم الجهاد**: فالجهاد الإسلامي ليس حربًا دينية مقدسة؛ لأن الإسلام ينكر ويستنكر أي حرب دينية؛ لأن الإيمان الإسلامي تصديق قلبي يبلغ مرتبة اليقين، لا يتأتى إلا بالفهم والعلم والاقتناع، ولا يمكن أن يكون ثمرة لأي لون من ألوان الإكراه، فضلًا عن أن يكون هذا الإكراه عنفًا قتاليًّا[٢]: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

والخلط بين الجهاد الإسلامي والحرب الدينية المقدسة؛ هو أثر من آثار سوء الفهم، أو سوء النية في تصوير الإسلام، باختزال الجهاد الإسلامي في القتال الذي تحدث عنه القرآن الكريم؛ فالجهاد فريضة إسلامية أعم من القتال المشروع، فكل قتال جهاد، وليس كل جهاد قتالًا[٣].

والجهاد في الاصطلاح القرآني هو بذل الوسع في المدافعة والمغالبة، وأكثر ما ورد الجهاد في القرآن الكريم ورد مرادًا به بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها[٤].

وعلى هذا؛ فإن ميادين الجهاد الإسلامي الأكبر والأعظم هي في خشية اللّـه ومراقبته وتقواه؛ وهي عوالم الأفكار والحوار، وبذل الوسع واستفراغ الطاقة والجهد في ميادين العلم والتَعَلُّم والتعليم، والبر والإحسان، والرفق مع الإنسان والحيوان والنبات والجماد والطبيعة، وعمران الأرض نهوضًا بأمانة الاستخلاف الإلهي للإنسان[٥].

وعلى هذا؛ فإن القتال في سبيل اللّـه هو لتحرير المستضعفين، ومجابهة الطغيان

---

(١) انظر: د. رفعت السعيد: المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام وبنا؟ (ص ٤٣، ١١٩، ١٩٧)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٤م)، القاهرة.

(٢) انظر: د. عمارة: السماحة الإسلامية (ص ٥١).

(٣) انظر: د. عمارة: السماحة الإسلامية (ص ٥١، ٥٢).

(٤) انظر: السابق (ص ٥٢)، ومعجم العلوم الاجتماعية: مجمع اللغة العربية، القاهرة (١٩٧٥م).

(٥) السماحة الإسلامية (ص ٥٢)، وانظر له: سماحة الإسلام (ص ٤) وما بعدها، ط١، (٢٠٠٦م)، نهضة مصر، القاهرة، والإسلام وضرورة التغيير (ص ٩٨) وما بعدها.

والعدوان، ولم يكن لإدخال الناس في الدين الإسلامي، ولا سبيل لقهر القلوب على التدين؛ فالعلاقة منبتة بين الإيمان والإكراه، ومن ثَمَّ فإنها منبتة ومقطوعة بين القتال وانتشار الإسلام(١).

أمَّا المفهوم الغربي لمصطلح « الإرهاب »، والذي يعني استخدام العنف غير المشروع لترويع الآمنين وإكراههم على قبول ما لا يريدون، وخصوصًا عندما يكون هذا الإرهاب تمارسه السلطة الحاكمة ضد المحكومين؛ أي إرهاب الدولة الذي يبث الرعب في نفوس المحكومين(٢).

هذا المفهوم الذي ألصقه المشروع السياسي الغربي بالإسلام، هو أبعد ما يكون عن مفهوم هذا المصطلح في لغتنا العربية وفي القرآن الكريم؛ بل إن الإسلام يبرئ سائر الديانات السماوية من أن يكون الإرهاب والعنف، والإكراه، والترويع للآمنين سبيل أي منها في الدعوة إلى شريعة أي دين من تلك الديانات(٣).

والذين يستندون إلى ورود الإشارة إلى الإرهاب في القرآن الكريم - بسورة الأنفال - في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. فهذا خطأ قاتل وسوء في الفهم، لوقوفهم عند المصطلح الغربي، مغفلين تميز مفهوم هذا المصطلح في القرآن الكريم، واللغة العربية عن مضمونه الغربي الذي شاع ويشيع الآن في دوائر الفكر والثقافة والسياسة والإعلام؛ لهذا فإن منهج عمارة في تحليله لهذا المفهوم يقوم على:

- فهم سياق الآيات القرآنية التي ورد فيها المصطلح بسورة الأنفال.
- ثم يُجْمع معها كل الآيات التي ورد فيها هذا المصطلح ومشتقاته في القرآن كله.
- ثم تفسير هذه الآيات وفقهها وفق مضمونها العربي وسياقها القرآني(٤).

---

(١) انظر: د. عمارة: الإسلام والحرب الدينية (ص ١٨، ١٩)، ط١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

(٢) انظر: د. عمارة: السماحة الإسلامية (ص ٧٨).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٨)، وانظر: د. حسين أبو غزالة: الحركات الأصولية والإرهاب في الشرق الأوسط إشكالية العلاقة (ص ١٨) وما بعدها، (ص ٧٢، ١٢١، ١٧٦)، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، القاهرة.

(٤) انظر: السماحة الإسلامية (ص ٧٩) وما بعدها.

وبتطبيق هذا المنهج، يتضح أن:

سورة الأنفال تتحدث عن المشركين الذين يقاتلون المسلمين بفتنتهم في دينهم وإخراجهم من ديارهم، وتخص بالحديث قومًا من هؤلاء المشركين المقاتلين احترفوا الخيانة للعهود، وأخذ المسلمين على غِرة، فتطلب هذه الآيات من المسلمين أن يعدوا العدة، ويتخذوا من القوة ما يُرهِب ويخيف؛ أي يروع. فمعنى الإرهاب هنا هو التخويف لردع الخونة والمخادعين، كي لا يغدروا بالمسلمين، أي إنه التخويف الذي ينفي العنف والإكراه، فهو كالعقوبة الرادعة إعلانها يمنع ويردع عن الجريمة[1].

وعلى هذا، فلا توجد علاقة بين الإرهاب بالمعنى السابق ومعناه في الفكر الغربي الذي هو ترويع الآمنين وإكراههم بالعنف والقتال والإكراه.

الدفاع عن الأوطان الإسلامية في إطار فلسفة السلام في الإسلام:

هل معنى أن الإسلام دين رحمة وأخوة وسلام.. إلخ، أن لا يدافع المسلمون عن أنفسهم وأوطانهم وديارهم وأعراضهم؟

ما يكون من الإسلام أن يمحو حق الدفاع عن النفس والحليف، وواجب الذود عن المستضعف والمظلوم، كلا: « إن الإسلام دين إحسان؛ ولكنه إحسان لا يناقض العدل، ولا يشجع الإجرام، ولا يدع الحق مكبل اليدين إذا أراد الباطل أن يفتك به، إنه ذو رحمة واسعةٍ، ولكنه لا يرد بأسه عن القوم المجرمين، فهو دين عدل وإحسان معًا »[2].

لهذا - ومن خلال ما سبق - يتضح أن الدفاع عن الأنفس والأعراض والديار والأراضي الإسلامية في ميدان الحرب المشروعة، حق للمسلمين وخاصةً الدفاع عن ذلك في فلسطين وأمثالها من بلاد الإسلام؛ فالدفاع عنها بالوسائل الحربية المشروعة داخل ميدان العِراك مع الكيان الصهيوني، حق يكفله المنهج الإسلامي في الحرب الدفاعية؛ لتحرير الأراضي الإسلامية المحتلة، وقبلها تحرير الأنفس الإسلامية من الوهن والخضوع، وعبادة الذات.

---

(١) انظر: السابق (ص ٧٩، ٨٠).

(٢) انظر: د. محمد عبد اللّه دراز: نظرات في القرآن (ص ١١٥، ١١٦).

وقد كانت القضية الفلسطينية، والهيمنة الأمريكية على العالم العربي الإسلامي[١]، محور اهتمامات المشروع الفكري لدى محمد عمارة على مدار نصف قرن من حياته الفكرية، بدءًا من دراسة الأصول الأولى للحركة الصهيونية وعلاقتها بالاستعمار[٢]. مرورًا بالتأريخ لمدينة القدس[٣]، وعلاقة اليهودية والإسلام بها[٤]، وصولًا إلى إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين[٥].

ومن خلالها يمكن تحليل فلسفته تجاه قضية فلسطين إلى النقاط الآتية:

أ - المرفوض ليس اليهود ولا اليهودية؛ وإنما المرفوض هو المشروع الصهيوني الذي يمثل امتدادًا سرطانيًا للمشروع الإمبريالي الغربي، والذي ينفي المشروع الإسلامي، والوجود الإسلامي في قلب وطن العروبة وعالم الإسلام؛ فالصراع الديني غير وارد بأي حال.

ب - مشكلتنا هي مع: « اليهودية - الصهيونية » التي جردت اليهودية من « عموم الدين » وجعلتها ذروة العنصرية، عندما عرَّفت اليهودي بأنه هو المولود من أم يهودية حتى لو كان ملحدًا، وليس المتدين حقًّا باليهودية الحقة.

جـ - مشكلتنا هي مع: « المشروع الصهيوني » الذي تبنى واستثمر عنصرية اليهود التلمودية، ووظف إمكانات الجماعات اليهودية في الشراكة التي دعت إليها الإمبريالية الغربية في زحفها الاستعماري الحديث[٦].

د - الصهيونية مشروع استيطاني غربي النشأة والطبيعة والمقاصد، له أبعاد

---

(١) راجع: د. محمد عمارة: القومية العربية ومؤمرات أمريكا ضد وحدة العرب (ص ٩) وما بعدها، ط٢، (١٩٥٨م)، دار الفكر، القاهرة.

(٢) راجع: د. عمارة: إسرائيل هل هي سامية؟ (ص ٩، ٢٧، ٨٣) وما بعدها (ص ١١٩) وما بعدها، ط، (١٩٦٧م) وزارة الثقافة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

(٣) انظر: القدس الشريف رمز الصراع وبوابة الانتصار (ص ٣) وما بعدها، ط (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٤) انظر: القدس بين اليهودية والإسلام (ص ١٠) وما بعدها، نهضة مصر، القاهرة، (١٩٩٩م).

(٥) انظر: إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين (ص٦) وما بعدها، ط١، (١٩٩٨م)، نهضة مصر، القاهرة.

(٦) انظر: السابق (٦ - ٢٦) وما بعدها، وانظر له: الإسلام والغرب افتراءات لها تاريخ دراسة حول الإساءات الغربية الأخيرة للإسلام (ص ٤٦) وما بعدها، ط١، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، مركز الإعلام العربي، القاهرة. وكذلك انظر له: الشيخ الشهيد أحمد ياسين وفقه الجهاد على أرض فلسطين (ص ٥) وما بعدها (٢٠٠٤م) مركز الإعلام العربي، القاهرة.

متعددة؛ هي:

- البعد الديني: الذي تبلور في اللاهوت البروتستانتي الغربي، انطلاقًا من الفكر الأسطوري حول « رؤيا يوحنا »، وعودة المسيح ﷺ ليحكم الأرض ألفي سنة سعيدة، بعد معركة « هَرْمجدون »، والذي جعل من جمع اليهود وحشرهم في فلسطين وتهويد القدس، وإقامة الهيكل على أنقاض المسجد الأقصى - دينًا يتدين به البروتستانت في الغرب، وانعكست آثاره على لاهوت الكنائس الغربية الأيديولوجيات التي تحرك جيوش الحكومات الغربية.

- البعد الإمبريالي الغربي: الذي يوظف الصهيونية في خدمة الهيمنة الاستعمارية والحضارية على وطن العروبة وعالم الإسلام.

- البعد العنصري اليهودي: الذي تغذيه القومية الصهيونية التي استثمرت، وتستثمر كل ألوان التعصب والحقد التي طفحت بها أسفار التلمود ضد الأغيار[1].

وبناءً على ما سبق من بيان لمنهج الإسلام في الدفاع والسلام الحضاريين؛ محمد عمارة لا يتفق مع ما ذهب إليه محمد عابد الجابري من حلول ومقترحات - للقضية الفلسطينية - ذكرها في مؤلفاته وكررها في أحد المؤتمرات العلمية العالمية الكبرى؛ وهي أنه يقترح ويأمل أن « يندمج فلسطينيو الضفة والقطاع في إسرائيل اندماجًا نهائيًّا؛ فيصيروا في وضعية فلسطين (١٩٤٨م)، الذين بقوا في إسرائيل. وبما أن عدد الفلسطينيين سيزداد مع السنين؛ نظرًا لارتفاع نسبة التناسل بينهم، فإنه لا بد أن يأتي يوم يكون لهم فيه صوت مسموع ومؤثر في الكنيست الإسرائيلي مما سيخلق وضعًا جديدًا قد يسمح في نهاية المطاف بتحقيق: دولة ثنائية القوميات »[2].

وكذلك فإن آراء محمد عمارة لا تتفق مع ما يذهب إليه الجابري من أن:

« الحل العقلاني الوحيد الممكن هو قيام دولة اتحادية واحدة على غِرار الاتحاد السويسري، دولة قوامها مجموعة من الكانتونات، بعضها علماني وبعضها ديني، وبعضها بين بين، دولة تجد فيها جميع الطوائف مكانًا خاصًّا بها في شبه استقلال في إطار من التبعية للدولة الفيدرالية. هذا هو الشكل العلماني الممكن لدولة تكون

---

(١) انظر: السابق (ص ٧) وما بعدها.

(٢) المشروع النهضوي العربي (ص ١٥٧).

عاصمتها فعلًا هي القدس الموحدة جغرافيًّا والمتعددة - لا المنقسمة - سياسيًّا وثقافيًّا ودينيًّا وإثنيًّا »[١].

ولا شك أن السيادة في هذه الدولة هي للكيان الصهيوني، ومن ثَمَّ فإنه - على عكس ما يرى الجابري - سيتم سحق المسلمين داخل هذه البوتقة، ويصبحون في أحوال أسوأ مما هم عليه الآن، والرأي الذي يدعي الجابري أنه رأي عقلاني هو رأي علماني يعود إلى إفرازات ما بعد الحداثة في مفهومها لـ « المجتمع التعددي »[٢]، ورغم أنها صيغة حداثية إلا أنها تعتمد على المساواة والعدالة[٣]، بخلاف ما يذهب إليه الجابري في اقتراحه وأمله!

وهذا ما جعل أحد المشاركين في المؤتمر المذكور يصف رؤية الجابري في هذه القضية بأنها: « لا يمكن تبنيها هكذا ببساطة واستخفاف، وتحتاج إلى مناقشات متخصصة ومتعمقة، وسوف يثير المشروع المقترح لغطًا شديدًا إن هو قرر اتخاذ مواقف من هذا النوع الناضج غير المدروس »[٤].

وهذا لأسباب كثيرة؛ سياسية واجتماعية وعقائدية، تخص المجتمع الإسرائيلي ومشروعه الصهيوني التوسعي؛ **وهو ما يمكن بلورته في المحاور الآتية:**

أ - أن الأحزاب الإسرائيلية الرئيسية الحالية في إسرائيل؛ وهي: الليكود والعمل وحركة ميريتس مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأيديولوجية الصهيونية.

ب - قيام الحياة الاجتماعية الإسرائيلية كلها على أساس من أيديولوجية القوة والعنف التي زرعتها الصهيونية في النفس اليهودية، وجعلتها إستراتيجية عامة للدولة اليهودية، فالتحول من ثقافة الصراع إلى ثقافة السلام؛ هو بمثابة تغيير جذري في ثقافة

---

(١) انظر الجابري: التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري (ص ٨٤٦)، بحث ضمن بحوث ومناقشات المؤتمر الدولي الذي عقد بالمغرب بعنوان: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، (مرجع سابق)، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٢) انظر: سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث (٢/ ٢٠٥) وما بعدها، ط (٢٠٠٦م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣) انظر: السابق (ص ٢٠٤).

(٤) د. حسن نافعة: التعقيب الخامس (ص ١٠٧٢)، ضمن: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي (مرجع سابق).

الشخصية الإسرائيلية.

جـ - ولذلك فإن إسرائيل ستأخذ بالشكل الخارجي لثقافة السلام، وستحافظ في الباطن على قيمة الصراع؛ وهي قيمة موروثة من التراث اليهودي من ناحية، ومن الحضارة الغربية من ناحية أخرى، والتخلص منها هو تخلص من أصول الثقافة الإسرائيلية المعاصرة[1].

ولهذه الأسباب؛ فإن « السلام » لن يضع نهاية للصراع، ولكن سيؤدي إلى تغيير في الأدوات والوسائل المستخدمة في الصراع؛ حيث يأتي الصراع على المستوى الثقافي والاقتصادي في المقدمة، ويتأخر على المستوى السياسي والعسكري، وهو يتأخر شكلًا لا موضوعًا؛ لأن إسرائيل لن تتهاون أبدًا في مسألة تفوقها السياسي العسكري، وحرصها على أن يكون ميزان القوى في صالحها[2].

إذن؛ وجود فرصة لسلام عادل يضمن حقوق المسلمين في إخلاء أراضيهم من الكيان الصهيوني، في فلسطين وسورية ولبنان - أمرٌ بعيد المنال بدون القوة، ولكن ما فلسفة هذه القوة؟

إن فلسفة تلك القوة تنبع من المنهج القرآني والنبوي في الأخذ بالأسباب المؤدية إلى القوة، هذا المنهج الذي تربت عليه الأجيال المسلمة، وأقامت دولة الإسلام وحضارته نورًا وهدًى، في جميع ربوع الأرض.

لذا؛ فإن فلسفة تلك القوة ليست في العنف، والغوغائية، والتفرق، والاعتداءات الحمقى في غير ميدان المعركة الصهيونية الإسلامية، كما أنها ليست بالتعدي على سلطات القرار السياسي في البلاد الإسلامية.

وفي إطار المنهج الحضاري في الدفاع والسلام الذي قمت بعرضه يُلح التساؤل: لماذا لا نحارب في إطار الحرب الدفاعية المشروعة؛ لتحرير أراضي الإسلام المحتلة؟

وللإجابة على هذا السؤال تتداعى الأسئلة: ماذا أعددنا للحرب؟ وأين نحن من المنهج القرآني والهدي النبوي في حياتنا؟

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن: الشخصية الإسرائيلية دراسة في توجهات المجتمع الإسرائيلي نحو السلام (ص ١١٠) وما بعدها، ٥٣، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، د.ت.

(٢) انظر: السابق (ص ٥٣) وما بعدها.

وأتذكر ما قد كتبته في الباب الأول أن للتقدم وللتأخر، والسقوط والقيام سننًا وقوانين، وخلقنا ليس عبثًا؛ بل إن للحضارة قواعد فشلنا في الحفاظ عليها، ولن تتحقق إلّا بما تحققت به أولًا: القرآن والسنة.

ففي مجال الأخلاق تراجع لارتكابنا للكبائر:

﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١].

وفي مجالات العلوم النافعة المؤدية إلى القوة تراجع لضعف مراقبتنا للّـه:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: ٢٩].

وفي مجالات النصر والتقدم تراجع لتقصيرنا في نصر اللّـه:

﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧].

وفي مجالات الإعداد: التنموي والتربوي والتقني الصناعي.. إلخ - تراجع، ورغم ذلك؛ فإن اليأس الحضاري ليس من شريعة الإسلام:

﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

لذا؛ فإن لنا في اللّـه وكتابه وسنة رسوله، وقلوب وعقول أبناء الإسلام في كل مكان - يقينًا وأملًا وعملًا:

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا ۚ إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ ۝ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٥٩ - ٦٠].

تعقيب:

من خلال تحليل موقف الاتجاهين - موضع الدراسة - من فلسفة الصدام الحضاري في الفكر العالمي الغربي المعاصر، والحلول الفكرية والبدائل الحضارية تجاه هذه الفلسفة الصدامية؛ تتبلور المقارنة النقدية الآتية:

أولًا: تستبعد الرؤية الحداثية - لدى الجابري - الأبعاد الدينية الموجهة لمذهب الصدام الحضاري؛ بل إنها تذهب إلى أن هذه الفكرة مجرد وهم وخيال؛ لذا فهي

تفسر هذه المشكلة تفسيرًا اقتصاديًّا يقوم على عُقدة المعسكرين القديمين: الشيوعي والرأسمالي، ومن ثَمَّ فإن المشكلة ليست صدامًا حضاريًّا، ولكنها مجرد تعارض مصالح اقتصادية.

والخطاب الماركسي العربي يرفض فكرة « حوار الحضارات »؛ ومن ثَمَّ المشاركة فيها؛ لأن « أهل حضارةٍ ما ليسوا على وفاق »[1]، وهو يقصد عدم وفاقه مع أصحاب الفكرة والمنظرين لها، وهم من مفكري الاتجاه الإسلامي، بالإضافة إلى أن موافقته على الفكرة تضعه في مأزق يهدم موقفه الداعي إلى فكرة الأخذ بنظم الحداثة الأوربية العقلانية والديمقراطية.

وقد انعكس المنهج الفكري الماركسي الذي يستبعد الدين في تحليل مشكلات الحضارة والحياة، على موقف الجابري من القضية الفلسطينية، واقتراحه اندماج الفلسطينيين في الضفة والقطاع في إسرائيل، في إطار اتحاد فيدرالي على غرار الاتحاد السويسري[2]! وهو بذلك يكرس لمشروعية قيام دولة إسرائيلية على الأراضي الفلسطينية على أساس أن العرب ليسوا سكانًا أصليين؛ كما يذهب بعض مفكري الغرب[3].

أمَّا على مستوى الحلول الفكرية تجاه (مذهب صدام الحضارات) تعارض المصالح وأثره على الواقع العربي والإسلامي؛ فإن الجابري كعادة الماركسيين يقدم حلوله على شكل مقدمتين جدليتين تسفران عن نتيجة كالآتي:

- عدم قدرة العرب عن الاستغناء عن الغرب حاليًّا..
- إذا تخلى الغرب عن العرب سيكون النفط والمواد الخام بلا قيمة.
- العلاقة بين الغرب من جهة، والعرب والمسلمين من جهة أخرى؛ هي من جنس علاقة السيد بالعبد في احتياج كلٍّ منهما للآخر، وبما أن تغيير هذه العلاقة عن طريق الثورة لم يعد ممكنًا عن طريق ثورة العبيد تجاه السادة، فهو يلجأ إلى الآليات

---

(١) قضايا في الفكر المعاصر (ص ٣١).

(٢) المشروع النهضوي العربي (ص ٥٧).

(٣) See: Myron S.kau Fmonn: The Coming Destruction of Israel-print- New Amenicon libry- usa- 1970 page (17 - 21).

الماركسية القديمة؛ مثل أحزاب النقابات العمالية[١].

هذا هو الحل الذي يقدمه الجابري المفكر العقلاني الذي جعل العالم الإسلامي عبيدًا للغرب، في حين أنهم ليسوا إلا عبيدًا للّـه ﷻ، ولكن هذا القول الجابري ليس مجرد رأي عابر، ولكنه نتيجة لتحليله للعقل العربي على مستوى التكوين والبنية، فانتهى إلى أنه لا يوجد عقل أصلًا؛ لذا فإن العرب والمسلمين يحتاجون إلى من يسوسهم، ولا شك في أن الذي يقوم بهذه المهمة هو الإنسان الغربي: الذي لديه بدل العقل عقلانية حداثية، مثل التي دعا إليها الجابري في غير موضع من هذا البحث.

ونَسِي الجابري أن إنسانًا بدون عقل وبدون روحانية هو مجرد كائن حي؛ بل حيوان يحتاج إلى من يقوده، والذي يوضح هذه المسألة هو فرانسيس فوكوما يا الذي يُعَلِّم الجابري ما معنى: « عبيد » في السياق الحضاري المعاصر:

« السيد والعبد يبقيان غير راضيين لأسباب مختلفة، فالسيد إلى حدٍّ ما أكثر إنسانية من العبد؛ لأنه تطوع إراديًّا لتجاوز طبيعته البيولوجية نحو غائية غير بيولوجية؛ وهي أن يكون معترفًا به، فلدى مخاطرته بحياته يبرهن أنه حُر، أما العبد فهو على العكس.. يتخلى عن هذه الإنسانية خوفًا من الموت العنيف؛ ولهذا السبب يبقى حيوانًا ضحية الحاجة والخوف، غير قادر على تجاوز تحديده البيولوجي أو الطبيعي »[٢].

ويبدو أن رأي الجابري الذي يُكَرِّس فيه للانهزامية والتأخُّر، وضَعَ السيد أمام إحراج! وبتعبير فوكوياما:

« ولكن فقدان حرية العبد؛ أي إنسانيته الناقصة تضع السيد أمام إحراج، فهذا الأخير يرغب بأن يُعترف به من قِبَل كائن آخر يمتلك مثله قيمة وكرامة خاصتين به، فهو بدلًا من ذلك يُعْتَرف به من قِبَل العبد الذي بقيت إنسانيته غير مكتملة؛ لأنه تخلى عنها لخوفه الطبيعي من الموت؛ فقيمة السيد هي إذن معترفٌ بها من قِبَل شخص ليس إنسانًا بالكامل »[٣].

ولعل في هذا أبلغ رد على الجابري؛ لكي يعرف معنى ما يقترحه، والآثار الفكرية

---

(١) قضايا في الفكر المعاصر (ص ٣١).

(٢) فرانسيس فوكوياما: نهاية الإنسان والإنسان الأخير (ص ١٨٩).

(٣) السابق (ص ١٩٠).

التي يمكن أن تترتب عليه، فهو يكرس للانهزامية النفسية؛ وكأن تلك الأمة بدون منهج وتاريخ حضاري.

لذا فإن أخشى ما أخشاه - كما يذهب الدكتور محمد عمارة - هو أن:

« تخدم الاجتهادات الخاطئة.. هؤلاء الذين يعملون على تكريس الهزيمة لدى الأمة، والإجهاز على آمالها في النهوض، والانعتاق من المأزق الحضاري الذي تعيش فيه، وهناك فارق كبير بين تفسير الواقع للخروج من عثراته، وبين تأبيد هذه العثرات، بتصويرها في صورة العاهات المزمنة والإعاقات الطبيعية »[1].

ثانيًا: أما اتجاه الإسلام الحضاري: فهو ينطلق من المنهج القرآني في الموقف من الحضارات، والأصل فيه السلام والتعاون والكرامة والأخوة بين جميع عالم الإنسان، والاستثناء منه هو الدفاع المشروع ضد الاعتداء.

وكذلك فإن القاعدة العامة هي البناء الحضاري، والأخذ بأسباب القوة في جميع مجالات الحياة باستغلال كافة الإمكانات المتاحة من ثروات ومواد خام، واستغلال ذلك في عمل نهضة تكنولوجية واسعة تقوم على عقول، وسواعد، وثروات أبناء المسلمين، بدلًا من تسولهم على موائد اللئام في الغرب، ولا استثناء لذلك بألا نكون عبيدًا لأحدٍ إلَّا اللّـه.

وقد قمت بتحليل نظرية الإسلام الحضاري تجاه مذهب الصدام الحضاري في محاور تبلورت في:

فلسفات: التدافع، والدفاع، والسلام، والقوة.

وبهذا نكون أمام نموذجين في تحليل الواقع:

- تحليل الواقع بـ« منهاج العاهات المزمنة »[2]؛ وهو انعكاس لتوظيف الماركسية.
- تحليل الواقع بالمنهج القرآني في تشخيص الأمراض الحضارية.

والمنهج الثاني يقوم على الثقة بالفاعلية الحضارية للمنهج القرآني في الأخذ بأسباب الحضارة، والذي يعترف بكرامة الإنسان، وإرادته في الفاعلية الحضارية؛ لأن:

---

(١) د. محمد عمارة: تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة (ص ٦١)، ط، (١٩٩٩م)، نهضة مصر، القاهرة.
(٢) السابق (ص ٥١).

أ - الواقع الهابط والمأزق الحضاري ثمرة للسنن والقوانين التي أفضت إليه؛ فيسعى الإنسان المسلم إلى الوعي بهذه السنن، وتوجيه هذه القوانين، ولتغيير هذا الواقع والخروج بالأمة من المأزق الحضاري الذي تردت فيه.

ب - في مواجهة الاجتهادات الخاطئة صمدت تيارات الأصالة المتجددة التي تؤمن بالقدر الإلهي وليس بالقدر الأمريكي، التي ترى في هذه المتغيرات مجرد متغيرات وليس نهاية للتاريخ؛ فالتاريخ تصنعه الأمم والشعوب عندما تعي وتمتلك قوانين، وسنن صنع هذا التاريخ، أما نهاية التاريخ؛ فهي قضاء إلهي استأثر بعلمه علَّام الغيوب.

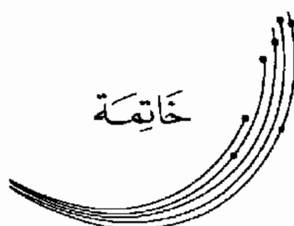
جـ - أن للإقلاع الحضاري سننًا وقوانين ممكنة التحقيق ولسنا بإزاء عاهات مزمنة تثمر جبريات وحتميات يستحيل تجاوزها والشفاء منها[1].

ولا شك في أن النموذج القرآني هو الذي يعد من مقومات النهضة الحضارية الشاملة، التي لا تعترف بالعجز؛ بل تمتلك الإرادة الحضارية المسلحة بالأخذ بالأسباب في كل مجالات الحياة الإنسانية، والمتفاعلة مع الدور الحضاري للرسالة القرآنية، وصدق اللّـه العظيم؛ إذ يقول:

﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧ - ١٤١].

***

(١) انظر: السابق (ص ٤، ١٠، ١١).



من خلال البحث والدراسة في مشروعي النهضة الحداثي والإسلامي في الفكر العربي المعاصر من خلال نموذجي الدراسة تتضح كثير من النتائج المهمة؛ والتي منها:

أولًا: وجود تصورات فكرية مستقبلية في الفكر العربي المعاصر لدى المفكرين الإسلاميين والعلمانيين، تمثل نظريات يتكون من خلالها مشروعات فكرية نهضوية، وكل نظرية منها تعتمد على التناسق بين عدد من الافتراضات أو النتائج أو العلاقات؛ لهذا فإن الذي انتهينا إليه من خلال بحثنا أن منهج النظر والبحث في نظرية النهضة في الفكر المعاصر يقوم على أربعة مقومات على النحو الآتي:

أ - المقومات العقائدية: فلا نهضة بدون عقيدة دافعة إلى التقدم، وقد كان المنهج القرآني عقيدةً وشريعةً، ومنهج حياة - هو المقوم الأساسي لنهضة الأمة الإسلامية. وفي مشروع النهضة الحضارية المعاصر يجب التكريس لدور العقيدة بمعنى الإيمان بفاعلية المنهج القرآني في عملية النهضة المنشودة، ونعتقد أن الإعجاز المستقبلي المتجدد للمنهج القرآني عامة، وفي السنن الاجتماعية في القرآن خاصة، يعد من مهمات الفكر النهضوي الإسلامي المعاصر عن طريق بناء علم للقواعد الحضارية في القرآن الكريم من خلال السنن الإلهية؛ وهو جانب يؤمن به الاتجاه الإسلامي كما لاحظنا لدى عمارة، وأنكره الاتجاه العلماني كما لاحظنا لدى الجابري الذي يدعو إلى عقيدة ماركسية.

ب - المقومات الثقافية: وهو الموقف النقدي لمفكرٍ ما، أو مدرسة فكرية ما، ومن الثقافات السائدة في المجتمع، وكذلك الموقف من أسباب التأخُّر الحضاري الثقافية والاجتماعية والسياسية.

جـ - المقومات الفكرية: وهي التي ترتبط بفلسفة التجديد والتحديث؛ من حيث

صناعة المناهج الفكرية في مشروع النهضة في الفكر المعاصر لمواكبة المستجدات الفكرية للمشكلات الحضارية المستجدة من حيث الموقف من ثقافات الآخر على مستويات التعاون أو التفاعل أو التقاطع.

د - المقومات الاجتماعية: وهي المجال التطبيقي لأصول الرؤية المنهجية: الاعتقادية والثقافية والفكرية، على مستوى مكونات المجتمع المدني في دول العالم الإسلامي؛ نظام المجتمع (الحكومة، الأسرة، المواطنون)، وعلى مستوى المجتمع العالمي من حيث الموقف الفكري من المتغيرات العالمية المعاصرة في العلاقات الدولية، ودور الفلسفة في بلورة النظريات للتعامل مع الظواهر الحضارية العالمية؛ مثل: العولمة، وفلسفة صدام الحضارات.

ثانيًا: تبين أن المفكر الإسلامي محمد عمارة تحول عن التأثُّر بالفكر الماركسي إلى التبني الكامل للمشروع الإسلامي للنهضة؛ بل إنه يُعَد من كبار المفكرين صناعة للمناهج الفكرية في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال موقفه النقدي من التيارات المعاصرة إسلامية أم علمانية؛ ومن خلال فلسفته للتجديد سواءً أكان تجديدًا أصوليًّا أم إبداعيًّا حضاريًّا أم تفاعليًّا حضاريًّا.

وقد انعكست هذه الأصول للرؤية المنهجية على الفلسفة الاجتماعية لمحمد عمارة؛ من حيث دور الإسلام في نظام المجتمع، وفلسفة المواطنة، وفلسفة حقوق المرأة من جهة، وعلى فلسفة التدافع والدفاع الحضاري ضدًّا على الصدام الحضاري من جهة أخرى.

ثالثًا: تبين أن تكوين وبنية عقل المفكر العربي الحداثي محمد عابد الجابري هو التكوين الشيوعي والبنية المنهجية الماركسية؛ لذا فهو يُعَد من كبار المفكرين العلمانيين الحداثيين المجددين، والمبيئين للفكر الماركسي والأهداف الماركسية الشيوعية في العالم الإسلامي، من خلال زعزعة فكرة الإعجاز الحضاري للقرآن الكريم عن طريق الادعاء بأنه يخلو من مفهوم للعقل، وأن ما فيه من مفهوم مرتبط بالعصر الجاهلي، ومن ثَمَّ لا يصلح مرتكزًا نهضويًّا.

وامتدادًا لهذا الموقف؛ فهو ينقد الاتجاه العلماني نقدًا تقويميًّا للانطلاق من خلاله في مشروعه النهضوي، وينقد الاتجاه الإسلامي لدى رواده المعاصرين لهدمه

وتجاوزه لمحاولة إفساح المجال الفكري للمشروع الماركسي؛ لهذا فإن فلسفته التجديدية تعتمد على المناهج الماركسية مما انعكس على فلسفته الاجتماعية في تنظيره للفصل بين الدين (المنهج الإسلامي)، والدولة (نظام المجتمع)، وتَبَنِّيه لفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي على مستوى فلسفة المواطنة، وعلى مستوى فلسفة تحرير المرأة، بمناداته بظهور ماركس جديد على مستوى المشكلة التنموية الاقتصادية، والتكريس لفكرة السادة (الغرب)، والعبيد (الشرق) في موقفه الفلسفي من مذهب صدام الحضارات.

رابعًا: تبين أن هناك اتجاهًا في الفكر الإسلامي المعاصر وصفناه بأنه: « اتجاه الإسلام الحضاري »؛ وهو الاتجاه الفكري الإسلامي المستقل عن الانتماءات الحزبية والطائفية، والذي يتبنى المرجعية الإسلامية في الإصلاح والتغيير والنهضة على الأسس، والمقومات القرآنية، والنبوية ويهدف إلى مجتمع مدني إسلامي متقدم؛ وهو اتجاه تتضح معالمه الفكرية لدى محمد عبده، ومحمد أبي زهرة، ومحمد عبد اللّـه دراز، ومحمد عمارة... وغيرهم.

خامسًا: ندعو إلى أن يهتم الباحثون في مجال الفلسفة الإسلامية بدراسة الحركات النقدية داخل الاتجاه الإسلامي القائم على المرجعية الإسلامية في النهضة والإصلاح؛ حيث يوجد حركات نقد ذاتي من الإسلاميين للإسلاميين؛ وهي مقولات فكرية فلسفية إسلامية في غاية الأهمية تتبادلها فصائل الاتجاه الإسلامي حول قضايا متعددة؛ مثل: الاجتهاد وعلاقته بالنص، وقضية التأويل، والموقف من الحداثة الغربية.. إلخ، وأهميتها تنبع من أنه يمكن عن طريقها تكريس محاولات الوفاق الفكري والعمل على توسيع مساحتها، وتقليص حجم الاختلاف والعمل على إزالة أسبابه.

سادسًا: ندعو إلى أن يهتم المختصون من المفكرين والباحثين في الحياة الفكرية المعاصرة بدراسة وتحليل الحركة النقدية داخل الاتجاه العلماني؛ حيث ينقد العلمانيون أنفسهم، وتتبادل الفصائل المكونة للمدرسة العلمانية كثير من أوجه النقد والتقويم لتعديل مساراتها في التكريس لعملية العلمنة داخل المجتمعات الإسلامية.

مع ملاحظة أن النقد الذاتي داخل المدرسة العلمانية يتجه إلى الاتحاد والتكتل الفكري من أجل تحقيق أهداف العلمنة، أمَّا النقد الذاتي داخل الاتجاه الإسلامي

يخرج في أحيان كثيرة عن مجرد النقد والتقويم الموضوعي إلى الهجوم غير المنضبط علميًا بمعايير القرآن والسنة النبوية، والذي يغلب عليه العاطفة والهياج الثوري، بسبب الخلط بين الفكري والعقدي، والفقهي والثقافي، في القضايا والموضوعات، بالإضافة إلى فقدان المنهج العلمي في الحوار حول كثير من المسائل؛ لهذا فإنه رغم الاتفاق في المرجعية يوجد افتراق في الآراء، والأفكار، والتوجهات لتَحَكُّم نزعة الإقصاء للآخرين والتفرد بالرأي لدى أغلب فصائل الاتجاه الإسلامي المعاصر.

سابعًا: ندعو إلى أن يهتم المختصون من المفكرين والباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية بترسيخ نقاط الاتفاق مع الفصائل المعتدلة في المدرسة العلمانية؛ مثل الاتفاق على دور الدين في الإصلاح الاجتماعي، والعبادات وأثرها في سلوك الجمهور، وتفهيمهم أن القول بـ « المرجعية الإسلامية » **لا يعني القضاء على الآخر ومحوه؛** بل إن للإسلام تنويره وحداثته في تشريعه للمواطنة، والموقف من أهل الأديان الأخرى، وتحرير المرأة، ومدنية نُظُم الحكم في المجتمعات المدنية الإسلامية.

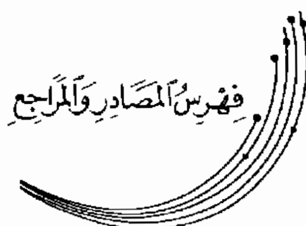
هذا لأن كثيرًا من مسائل الخلاف بين الإسلاميين وبعض العلمانيين تعود إلى أبعاد نفسية (سيكولوجية)؛ وهي الخوف من عودة سلطة دينية مماثلة لسلطة الكنيسة في التجربة الحضارية الغربية، والذي جعل هذه المخاوف تتزايد ممارسات العنف لدى الجماعات الإسلامية من جهة، ونزعة الإقصاء والتفرد المسيطرة على فصائل دعاة المرجعية الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر.

لهذا فإن من المهمات الفكرية العظيمة الواجبة على الفلسفة الإسلامية معالجة الظواهر الفكرية السلبية المسيطرة على فصائل الاتجاه الإسلامي من جهة، والعمل الفكري والدعوي المستنير لإزالة مشاعر الخوف، وعقيدة عودة السلطة الدينية - التي يبرأ منها الإسلام - لدى القائمين على نُظُم المجتمعات المدنية الإسلامية.

ثامنًا: ندعو **غلاة العلمانيين الداعين إلى فصل الإسلام عن الحياة العامة، وغُلاة الإسلاميين الذين يرون أنهم هم المؤمنون، وكل من عداهم كفار،** أولئك الفاقدون للوعي التاريخي، والوعي الديني والسياسي، والحس القرآني في الدعوة - يدعو الباحث هؤلاء الغُلاة جميعًا - أن يعلموا يقينًا أن بلادَ الإسلام مستهدفة خارجيًّا، ويَسُر

أعداءها الفُرقة والخلاف والتنابز، وإهدار الطاقات الفكرية والمشاحنات والعِراك الفكري، ويحزنها الوئام الفكري والوطني، وتعمل تلك القوى الخارجية المعادية بلا كلل على تأجيج الصراع الفكري والمذهبي واستمراره؛ لهذا يجب على صفوة المفكرين من كل الاتجاهات أن يعملوا متعاونين فيما اتفقوا عليه، ويحاول كل منهم فهم الآخر فيما اختلفوا فيه؛ تضييقًا لمساحة الاختلاف، وتوسيعًا لمساحات الوفاق.

* * *



* القرآن الكريم.

- **أولًا** : مصادر السنة النبوية.

- **ثـانيًا**: مؤلفات محمد عابد الجابري (مرتبة تاريخيًّا).

- **ثـالثًا**: مؤلفات محمد عمارة (مرتبة تاريخيًّا).

- رابعًا: المراجع المُساعِدة.

مراعى فيها الترتيب الهجائي تبعًا لأسماء المؤلفين وشهرتهم المتعارف عليها في الأوساط العلمية سواءً بالنسبة إلى المكان مثل: القرطبي، أو باللقب، مثل: ابن تيمية والألوسي، وهذا فيما يخص المؤلفين القدامى.

أما أسماء المؤلفين المعاصرين فهي مرتبة هجائيًّا تبعًا لأسمائهم مباشرة دون استخدام اللقب أو المكان، واتبعت في هذا الترتيب عمومًا؛ عدم اعتبار: « الـ - ابن - أبو » والمؤلفات تحت اسم كل مؤلّف مرتبة حسب ورودها في البحث.

- **خامسًا**: المعاجم (مرتبة موضوعيًّا).

- **سادسًا**: المؤتمرات والحوليات والمجلات (مرتبة نوعيًّا).

- **سابعًـا**: المراجع الإنجليزية.

أولًا: مصادر السنة النبوية:

* البخاري: أبو عبد اللّـه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردذبة الجعفي (ت ٢٥٦هـ).

- صحيح البخاري. تحقيق: د. مصطفى ديب البنا - ط٣ - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م - دار ابن كثير - اليمامة - السعودية.

* البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ):

- شُعَب الإيمان. تحقيق: محمد السيد بسيوني زغلول - ط١ - ١٤١٠هـ - دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

* الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي .

- الجامع الصحيح (سنن الترمذي) تحقيق: الشيخ: أحمد شاكر وآخرين - دار إحياء التراث العربي - بيروت - د. ت.

* أبو داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ).

- سنن أبي داود: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد مع تعليقات د. كمال يوسف الحوت، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها - دار الفكر - القاهرة - د. ت.

* الطبراني: سلمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ).

- المعجم الكبير: تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي ط٢ - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م - مكتبة العلوم والحكم - الموصل.

- المعجم الأوسط: تحقيق: طارق بن عوض اللّـه بن محمد، عبد المحسن ابن إبراهيم الحسيني - ١٤١٥هـ - دار الحرمين، القاهرة.

* محمد فؤاد عبد الباقي:

- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم - جزآن في مجلد - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - دار الحديث - القاهرة.

* محمد ناصر الدين الألباني:

- السلسلة الصحيحة - مكتبة المعارف - الرياض - د.ت.

* مسلم: (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ).

- صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار الجيل - بيروت - د. ت.

ثانيًا: مؤلفات الدكتور/ محمد عابد الجابري:

١ - المغرب المعاصر - ط١ - (١٩٩٨م) - الدار البيضاء - المغرب.

٢ - حوار المشرق والمغرب (بالاشتراك مع د. حسن حنفي) - ط١ - ١٩٩٠ - مدبولي - القاهرة.

٣ - نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط٦ - ١٩٩٣م - المركز الثقافي العربي - بيروت.

٤ - وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر - ط٢ - ١٩٩٤م - مركز دراسات الوحدة العربية(*) - بيروت.

٥ - الدين والدولة وتطبيق الشريعة - ط١ - ١٩٩٦م - م.د. و.ع - بيروت.

٦ - مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب - ط٢ - ١٩٩٧م - م. د. و.ع - بيروت.

٧ - قضايا في الفكر المعاصر - ط١ - ١٩٩٧م - م.د. و.ع - بيروت.

٨ - الديمقراطية وحقوق الإنسان - ط٢ - ١٩٩٧م - م.د. و.ع - بيروت.

٩ - حفريات في الذاكرة من بعيد - ط١ - ١٩٩٧م - م. د. و.ع - بيروت.

١٠ - المسألة الثقافية في الوطن العربي - ط٢ - ١٩٩٩م - م. د. و.ع - بيروت.

١١ - التراث والحداثة: دراسات ومناقشات - ط٢ - ١٩٩٩م - م. د. و.ع - بيروت.

١٢ - الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية - ط٦ - ١٩٩٩م - م. د. و.ع - بيروت.

١٣ - المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد - ط٢ - ٢٠٠٠م - م. د. و.ع - بيروت.

١٤ - المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية - ط٢ - ٢٠٠٠م - م. د. و.ع - بيروت.

(*) لكثرة تكرار ذكر هذا المركز مع مؤلفات الجابري فسأرمز إليه بـ: (م. د. و.ع) اختصارًا له.

١٥ - إشكاليات الفكر العربي المعاصر - ط٤ - ٢٠٠٠م - م. د. و. ع - بيروت.

١٦ - العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته - ط٤ - ٢٠٠٠م - م. د. و. ع - بيروت.

١٧ - بنية العقل العربي دراسة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية - ط٦- ٢٠٠٠م - م. د. و. ع - بيروت.

١٨ - فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي - ط٧ - ٢٠٠١م- م. د. و. ع - بيروت.

١٩ - ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص - ط٢- ٢٠٠١م - م. د. و. ع - بيروت.

٢٠ - العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية - ط١- ٢٠٠١م - م. د. و. ع - بيروت.

٢١ - مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية الإسلامية، بحث ضمن: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص، تحرير: د. سلمى الخضراء الجيوسي - ط١- ٢٠٠٢م - م. د. و. ع - بيروت.

٢٢ - مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي - ط٥ - ٢٠٠٢م - م. د. و. ع - بيروت.

٢٣ - تكوين العقل العربي - ط٨ - ٢٠٠٢م - م. د. و. ع - بيروت.

٢٤ - في نقد الحاجة إلى الإصلاح - ط١ - ٢٠٠٥م - م. د. و. ع - بيروت.

٢٥ - مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن - ط١ - ٢٠٠٦م - م. د. و. ع - بيروت.

ثالثًا: مؤلفات الدكتور/ محمد عمارة:

١ - القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب - ط٢- ١٩٥٨م - دار الفكر - القاهرة.

٢ - العروبة في العصر الحديث دراسات في القومية العربية - ١٩٦٧م - وزارة الثقافة - القاهرة.

٣ - إسرائيل هل هي ساميّة؟ - وزارة الثقافة - ١٩٦٧م - دار الكاتب العربي - القاهرة.

٤ - المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد -١٩٧١م - دار المعارف - القاهرة.

٥ - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - ط١- ١٩٧٢م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

٦ - الإسلام والوحدة القومية - ط٢- ١٩٧٩م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

٧ - العرب والتحدي - سلسلة عالم المعرفة - ١٩٨٠م - وزارة الثقافة - الكويت.

٨ - الإسلام وقضايا العصر - ط١- ١٩٨٠م - دار الوحدة - بيروت.

٩ - الإسلام بين العَلمانية والسلطة الدينية - ط١- ١٩٨٢م - دار ثابت للنشر والتوزيع - القاهرة.

١٠ - الإسلام والعروبة والعَلمانية - ط١- ١٩٨١م - دار الوحدة - بيروت.

١١ - تحديات لها تاريخ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط٢- ١٩٨٢م - بيروت.

١٢ - الفريضة الغائبة عرض وحوار وتقييم - ط٢- ١٩٨٣م - دار الوحدة - بيروت.

١٣ - الظاهرة القومية في الحضارة العربية - ١٩٨٣م - رابطة الأدباء - الكويت.

١٤ - فجر اليقظة القومية (سلسلة العرب يستيقظون جـ١) ط٣- ١٩٨٤م - دار الوحدة - بيروت.

١٥ - العروبة في العصر الحديث (سلسلة العرب يستيقظون جـ٢) ط٣ - ١٩٨٤م - دار الوحدة - بيروت.

١٦ - الأمة العربية وقضية الوحدة (سلسلة العرب يستيقظون جـ٣) ط٣ - ١٩٨٤م - دار الوحدة - بيروت.

١٧ - قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي - ١٩٨٥م - دار الوحدة - بيروت.

١٨ - أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية - ١٩٨٦م - دار الوحدة - بيروت.

١٩ - الاستقلال الحضاري - ١٩٨٦م - دار الوحدة - بيروت.

٢٠ - علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران - ط٢ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م - دار الشروق - القاهرة.

٢١ - مسلمون ثوار - ط٣ - ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م - دار الشروق - القاهرة.

٢٢ - نظرة جديدة إلى التراث - ط٢ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ - دار قتيبة - القاهرة.

٢٣ - عمر بن عبد العزيز ضمير الأمة وخامس الراشدين - ط٢ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م - دار الشروق - القاهرة.

٢٤ - الإسلام والثورة - ط٣ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م - دار الشروق - القاهرة.

٢٥ -الطريق إلى اليقظة الإسلامية - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م - دار الشروق - القاهرة.

٢٦ - العرب والتحدي - ط١ - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م - دار الشروق - القاهرة.

٢٧ - الإسلام والفنون الجميلة - ط١ - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م - القاهرة.

٢٨ - الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل - ط١- ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م - دار الشروق - القاهرة.

٢٩ - معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام - ١٩٩٧م - نهضة مصر - القاهرة.

٣٠ - الإسلام والعروبة - ١٩٩٦م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

٣١ - التيار القومي الإسلامي - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - دار الشروق - القاهرة.

٣٢ - العالم الإسلامي والمتغيرات الدولية الراهنة - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - دار الوفاء - المنصورة.

٣٣ - أبو حيان التوحيدي بين الزندقة والإبداع - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - نهضة مصر - القاهرة.

٣٤ - المدرسة الفكرية والمشروع الفكري - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - نهضة مصر - القاهرة.

٣٥ - عندما دخلت مصر في دين اللّـه - ١٩٩٧م - نهضة مصر - القاهرة.

٣٦ - ابن رشد بين الغرب والإسلام - ١٩٩٧م - نهضة مصر - القاهرة.

٣٧ - عالمنا حضارة؟.. أم حضارات؟؟ - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - دار الوفاء - المنصورة.

٣٨ - الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - ط٢ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الشروق - القاهرة.

٣٩ - الانتماء الثقافي - ١٩٩٧م - نهضة مصر - القاهرة.

٤٠ - عندما أصبحت مصر عربية إسلامية - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - دار الشروق - القاهرة.

٤١ - نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام - ط٢ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الرشاد - القاهرة.

٤٢ - الإسلام والمستقبل - ط٣ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الرشاد - القاهرة.

٤٣ - معركة الإسلام وأصول الحكم - ط٢ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الشروق - القاهرة.

٤٤ - التراث والمستقبل - ط٢ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الرشاد - القاهرة.

٤٥ - الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري - ط٢ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الشروق - القاهرة.

٤٦ - الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م - دار الوفاء - المنصورة.

٤٧ - الإسلام والتعددية، الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة - ط١ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الرشاد - القاهرة.

٤٨ - الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده - ط٥ - ١٩٩٧م - دار الرشاد - القاهرة.

٤٩ - تيارات الفكر الإسلامي - ط٢- ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الشروق - القاهرة.

٥٠ - الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين - تقديم الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق - ط٣ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م - دار الرشاد - القاهرة.

٥١ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٢ - الحضارات العالمية تدافع..؟ أم صراع؟؟ - ط١ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٣ - التقدم والإصلاح بالتنوير الغربي؟.. أم بالتجديد الإسلامي؟؟ - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٤ - الثوابت والمتغيرات في اليقظة الإسلامية الحديثة - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٥ - الحركات الإسلامية رؤية نقدية - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٦ - القدس الشريف رمز الصراع وبوابة الانتصار - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٧ - النموذج الثقافي - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٨ - تجديد الدنيا بتجديد الدين - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٥٩ - الحملة الفرنسية في الميزان - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٦٠ - معارك العرب ضد الغزاة - ط٥ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م - دار الرشاد - القاهرة.

٦١ - الأصولية بين الغرب والإسلام - ط١ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م - دار الشروق - القاهرة.

٦٢ - الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية - ط١ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م - دار الرشاد - القاهرة.

٦٣ - الإسلام والأمن الاجتماعي - ط١ - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م - دار الشروق - القاهرة.

٦٤ - أئمة الفكر الإسلامي الحديث - ط١ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م - دار الفكر - دمشق، بيروت.

٦٥ - الأقليات الدينية والوحدة القومية تنوع ووحدة؟ أم تفتيت واختراق - ط١ - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

٦٦ - الغارة الجديدة على الإسلام بروتوكولات قساوسة التنصير - ط٣ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م - دار الرشاد. القاهرة.

٦٧ - هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ - ط٢ - دار الشروق - القاهرة - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٦٨ - القدس بين اليهودية والإسلام - ١٩٩٩م - نهضة مصر - القاهرة.

٦٩ - هل المسلمون أمة واحدة - ١٩٩٩م - نهضة مصر - القاهرة.

٧٠ - الغناء والموسيقى حلال أم حرام - ١٩٩٩م - نهضة مصر - القاهرة.

٧١ - تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة - ١٩٩٩م - نهضة مصر - القاهرة.

٧٢ - هذا إسلامنا خلاصات الأفكار - ط١ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م - دار الوفاء - المنصورة.

٧٣ - النص الإسلامي بين الاجتهاد والجهود والتاريخية - ط٢ - ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م - دار الفكر - دمشق، بيروت.

٧٤ - السنة النبوية والمعارف الإنسانية - ٢٠٠٠م - نهضة مصر - القاهرة.

٧٥ - الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين - ٢٠٠٠م - نهضة مصر - القاهرة.

٧٦ - المسألة القبطية حقائق وأوهام - ط٢ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م - مكتبة الشروق - القاهرة، جاكرتا.

٧٧ - شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام - جزءان: أولهما ط ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، والآخر ط ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

٧٨ - شبهات وإجابات حول القرآن - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

٧٩ - مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية - ٢٠٠١م - نهضة مصر - القاهرة.

٨٠ - التفسير الماركسي للإسلام - ط٢- ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار الشروق - القاهرة.

٨١ - التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة - ط١- ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٢م - دار الشروق - القاهرة.

٨٢ - الإسلام بين التنوير والتزوير - ط٢- ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار الشروق - القاهرة.

٨٣ - شبهات حول الإسلام - نهضة مصر - ٢٠٠٢م - القاهرة.

٨٤ - الإسلام والآخر من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟ - ط٣- ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م - الشروق الدولية - القاهرة.

٨٥ - سقوط الغلو العلماني - ط٢ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار الشروق - القاهرة.

٨٦ - الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل - ط٢- ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة.

٨٧ - في التحرير الإسلامي للمرأة - ط٢ - ٢٠٠٣م - نهضة مصر - القاهرة.

٨٨ - صراع القيم بين الغرب والإسلام - ط٢- ٢٠٠٣م - نهضة مصر - القاهرة.

٨٩ - المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية - ط١- ٢٠٠٣م - نهضة مصر - القاهرة.

٩٠ - مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية - ط١ - ١٤٢٣هـ/

٢٠٠٣م - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة.

٩١ - في فقه الحضارة الإسلامية - ط١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م - الشروق الدولية - القاهرة.

٩٢ - في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام - ط١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م - الشروق الدولية - القاهرة.

٩٣ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية - ٢٠٠٣م - نهضة مصر - القاهرة.

٩٤ - أزمة العقل العربي - ط١ - ٢٠٠٣م - نهضة مصر - القاهرة.

٩٥ - شبهات حول القرآن الكريم - ط١ - ٢٠٠٣م - نهضة مصر - القاهرة.

٩٦ - الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية - ط١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م - دار الشروق - القاهرة.

٩٧ - الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية - ط - ٢٠٠٤م - نهضة مصر - القاهرة.

٩٨ - العطاء الحضاري للإسلام - ط١ - الشروق الدولية - القاهرة - ١٤١٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٩٩ - مقالات الغلو الديني واللاديني - ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة.

١٠٠ - الغرب والإسلام - ٢٠٠٤م - نهضة مصر - القاهرة.

١٠١ - الصحوة الإسلامية في عيون غربية - ٢٠٠٤م - نهضة مصر - القاهرة.

١٠٢ - الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني - ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م - الشروق الدولية - القاهرة.

١٠٣ - الإسلام والحرب الدينية - ط١ - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - الشروق الدولية - القاهرة.

١٠٤ - الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م - الشروق الدولية - القاهرة.

١٠٥ - الإسلام والتحديات المعاصرة - ط١ - ٢٠٠٥م - نهضة مصر - القاهرة.

١٠٦ - هذا هو الإسلام الموقف من الديانات الأخرى، الدين والدولة « شهادات غربية » - ط١ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - الشروق الدولية - القاهرة.

١٠٧ - الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء - ط١- ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م - دار الشروق - القاهرة.

١٠٨ - هذا هو الإسلام: السماحة الإسلامية حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب - ط١ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - الشروق الدولية - القاهرة.

١٠٩ - إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال - ط١- ١٤١٥هـ/ ٢٠٠٥م - الشروق الدولية - القاهرة.

١١٠ - الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر - ط١ - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م - الشروق الدولية - القاهرة.

١١١ - هذا هو الإسلام: احترام المقدسات، خيرية الأمة، عوامل تفوق الإسلام - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - الشروق الدولية - القاهرة.

١١٢ - هذا هو الإسلام: الدين والحضارة عوامل امتياز الإسلام وشهادة غربية - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - الشروق الدولية - القاهرة.

١١٣ - المشروع الحضاري الإسلامي - ط١ - ٢٠٠٥م - دار السلام - القاهرة - ومركز الراية جدة.

١١٤ - الإسلام وضرورة التغيير - ط١ - ٢٠٠٧م - نهضة مصر - القاهرة.

١١٥ - الإسلام وفلسفة الحكم - ط١ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - دار الشروق - القاهرة.

١١٦ - قراءة النص الديني بين التأصيل الغربي والتأويل الإسلامي - ط١- ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م - الشروق الدولية - القاهرة.

١١٧ - من أعلام الإحياء الإسلامي - ط١- ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - الشروق الدولية - القاهرة.

١١٨ - الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانيًّا؟ - ط١ - ٢٠٠٦م - نهضة مصر - القاهرة.

١١٩ - السماحة الإسلامية - ط١ - ٢٠٠٦م - نهضة مصر - القاهرة.

١٢٠ - الإسلام والغرب افتراءات لها تاريخ دارسة حول الإساءات الغربية الأخيرة للإسلام - ط١ - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - مركز الإعلام العربي - القاهرة.

١٢١ - الإصلاح بالإسلام معالم المشروع الحضاري الإسلامي للإمام محمد عبده - ط٢ - ٢٠٠٧م - نهضة مصر - القاهرة.

١٢٢ - الإسلام في مواجهة التحديات - ط١ - ٢٠٠٧م - نهضة مصر - القاهرة.

١٢٣ - الإصلاح الديني في القرن العشرين (الشيخ المراغي نموذجًا) - ط١ - ٢٠٠٧م - نهضة مصر - القاهرة.

١٢٤ - الفاتيكان والإسلام أهي حماقة؟ أم عداء له تاريخ؟ - ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - الشروق الدولية - القاهرة.

١٢٥ - الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية - ط٢ - ٢٠٠٧م - دار الشروق - القاهرة.

١٢٦ - العقل والعقلانية في الإسلام - بحث ضمن: مشكلات العالم الإسلامي وعلاجها في ظل العولمة، الأبعاد الثقافية والاجتماعية - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

١٢٧ - صيحة نذير من فتنة التكفير - ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - مكتبة الإمام البخاري - الإسماعيلية.

١٢٨ - رفع الملام عن شيخ الإسلام ابن تيمية - ط١ - ١٤٠٨هـ/ ٢٠٠٧م - مكتبة الإمام البخاري - الإسماعيلية.

١٢٩ - علمانية المدفع والإنجيل، التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وإنجيل المنصرين - ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - مكتبة الإمام البخاري - الإسماعيلية.

١٣٠ - الفارق بين الدعوة والتنصير - ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - مكتبة الإمام البخاري - الإسماعيلية.

١٣١ - معالم المنهج الإسلامي - ط١ - ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م - دار السلام - القاهرة.

١٣٢ - قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية - ط١- ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م - دار السلام - القاهرة.

١٣٣ - الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ - ط١ - ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م - دار السلام - القاهرة.

١٣٤ - جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض - ط١ - ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م - دار السلام - القاهرة.

١٣٥ - الشيخ محمد الغزالي: الموقع الفكري والمعارك الفكرية - ط١ - ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م - دار السلام - القاهرة.

١٣٦ - الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدنية والقانون - ط١- ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م - دار السلام - القاهرة.

١٣٧ - فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية - ط١- ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م - دار السلام - القاهرة.

مناظرات:

١ - مناظرة نقابة المهندسين بالإسكندرية: « تهافت العلمانية في مناظرة نقابة المهندسين بالإسكندرية » - ٢٢ رجب ١٤١٨هـ/ ٢٧ يناير ١٩٩٢م، طرفاها: د. محمد عمارة د. محمد سليم العوا، و د. فرج فودة ود. فؤاد زكريا، أعدها للنشر: د. صلاح الصاوي - ط٢ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٣م - دار الآفاق الدولية - القاهرة.

٢ - مناظرة (مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية): والتي عقدت بمعرض القاهرة الدولي الرابع والعشرين للكتاب - سنة ١٩٩٢م، أدار المناظرة: د. سمير سرحان، وطرفها الأول: الشيخ محمد الغزالي، المستشار مأمون الهضيبي، د. محمد عمارة، وطرفها الثاني: د. فرج فودة، د. محمد خلف اللّه - أعدها للنشر: د. صلاح الصاوي بعنوان: المواجهة بين الإسلام والعلمانية - ط٢ - دار الآفاق الدولية - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٣م - القاهرة.

٣ - مناظرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: أدارها: د. فاضل رسول. وشارك فيها: د. محمد عمارة، فهمي هويدي، المستشار طارق البشري، د. محمد سليم العوا، د. محجوب عمر، د. سعد الدين إبراهيم، د. علي الدين هلال، مهدي حافظ. أعدها للنشر د. محمد عمارة - ٢٠٠٠م نهضة مصر - القاهرة.

٤ - مناظرة الدوحة: مناظرة بين د. محمد عمارة، ود. فؤاد زكريا في الدوحة ٢٢ ربيع ثان ١٩ أكتوبر ١٩٩٢م - أعدها للنشر د. محمد عمارة بعنوان: أزمة العقل العربي - ط١ - ٢٠٠٣م نهضة مصر - القاهرة.

رابعًا: المراجع المساعدة:

* الألوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت ١٢٧٠هـ):

- روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني. ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية - ط١ - ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م - دار الكتب العلمية - بيروت.

* أبو الأعلى أحمد حسن مودود (١٩٠٣- ١٩٧٩م):

- موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه. ترجمة: محمد كاظم - ١٩٧٥م - بيروت.

- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ترجمة: محمد عاصم الحداد - ١٩٧٥م - بيروت.

- الحكومة الإسلامية. ترجمة: أحمد إدريس - ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م - القاهرة.

- نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون - ترجمة: خليل حسن الإصلاحي - ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٥م.

* أبو الحسن الندوي:

- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ - ط١٥- ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م - دار القلم - القاهرة، الكويت.

- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية - ط٦ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - دار القلم - القاهرة، الكويت.

- ترشيد الصحوة الإسلامية - ط٤ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م - دار السلام - القاهرة.

- التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب - ط٢ - ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م - دار آفاق الغد - القاهرة.

- إلى الإسلام من جديد - المختار الإسلامي - القاهرة - د. ت.

* أحمد شلبي: (دكتور)

- تاريخ التربية الإسلامية - ١٩٥٤م - دار الكشاف - بيروت.

- صراع الحضارات في القرن الحادي والعشرين ودور الحضارة الإسلامية في هذا الصراع - ١٩٩٦م مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

* أحمد شوقي إبراهيم: (دكتور)

- فتح العليم في تفسير القرآن الكريم وبيان أوجه الإعجاز العلمي فيه - ٢٠٠٥م - دار غريب - القاهرة.

* أحمد العوايشة: (دكتور)

- موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ - ط١ - ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م - دار مكة - مكة المكرمة.

* أحمد فؤاد باشا: (دكتور)

- التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة - ط٢- ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م - دار المعارف - القاهرة.

* أندريه لالاند:

- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: د. خليل أحمد خليل - ط٢- ٢٠٠١م - منشورات عويدات - بيروت، باريس(ثلاثة مجلدات).

* أنور الجندي: (دكتور)

- تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي - ١٩٧٠م - الأنجلو المصرية - القاهرة.

* أنور عبد الملك: (دكتور)

- نهضة مصر تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر - ١٩٨٣م - الهيئة

المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* أوليفرليمان:

- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين - ترجمة: مصطفى محمود محمد، مراجعة: رمضان بسطاويسي - سلسلة عالم المعرفة - مارس - محرم ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - وزارة الثقافة - الكويت.

* الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ):

- إعجاز القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر - ١٩٦٣م - دار المعارف - القاهرة.

* بلقاسم الحناشي: (دكتور)

- الحركات التبشيرية في المغرب - ١٩٨٩م - مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية - تونس.

* بنجامين ج. كوهين:

- قضية الإمبريالية - ترجمة: د. إبراهيم عبده - ١٩٨٠م - القاهرة.

* بول هيرست وجراهام تومبسون:

- مُساءلة العولمة، الاقتصاد الدولي وإمكانات التحكم. ترجمة: إبراهيم فتحي - ١٩٩٩م - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

* توفيق الطويل: (دكتور)

- الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية - ١٩٩٠م - دار التراث الإسلامي - القاهرة.

* ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ):

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. بمساعدة ابنه محمد - المكتب التعليمي السعودي بالمغرب - د. ت.

- بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية المنعوت بالسبعينية - ١٣٢٩هـ - مطبعة كردستان العلمية - القاهرة.

- الرد على المنطقيين - ط٢- ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م - لاهور - الفتاوى الكبرى - تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٢م - بيروت.

* جابر عصفور: (دكتور):

- هوامش على دفتر التنوير - ط٣ - ٢٠٠٠م - الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة.

* جان إيف كالڤير:

- تفكير كارل ماركس - ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي - ١٩٥٩م - دار اليقظة العربية - دمشق.

* جهاد عودة: (دكتور):

- عولمة الحركة الإسلامية الراديكالية - ٢٠٠٥م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* جورج بوش: (١٧٩٦- ١٨٥٩م)

- محمد ﷺ مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين. ترجمه وحققه وعلّق عليه: د. عبد الرحمن عبد اللّـه الشيخ - ط٣ - ٢٠٠٥م - دار المريخ - الرياض.

* جورج بوليتز، موريس كافين، جي بيتش:

- أصول الفلسفة الماركسية. تعريب: شعبان بركات - المكتبة العصرية - بيروت - د.ت.

* جون ل. إسبوزيتو:

- التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة. ترجمة: قاسم عبده قاسم - ط١ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م - دار الشروق - القاهرة.

* جون هرمان رندال:

- تكوين العقل الحديث. ترجمة: د. جورج طعيمة، مراجعة: برهان دجاني، تقديم: د. محمد حسين هيكل - ط٢- ١٩٦٥م - دار الثقافة العربية - بيروت.

* جيمس كوليز:

- اللّـه في الفلسفة الحديثة - ترجمة: فؤاد كامل - ١٩٧٣م - مكتبة غريب - القاهرة.

* حامد طاهر: (دكتور):

- الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث - القاهرة - د. ت.

- دار العلوم رائعة علي مبارك - دار النصر - القاهرة - د.ت.

* حسن بكر: (دكتور)

- العنف السياسي في مصر (١٩٧٧- ١٩٩٣م) - ط٢٠٠٥م - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

* حسن البنا: (الأستاذ الإمام)

- مجموعة رسائل الإمام الشهيد - دار الشهاب القاهرة - د. ت.

* حسن حنفي: (دكتور)

- التراث والتجديد - ط٣ - ١٩٨٣م - الأنجلو المصرية - القاهرة.

- دراسات إسلامية - ط٢ - ١٩٨٣م - دار التنوير - بيروت.

- من العقيدة إلى الثورة - مدبولي - القاهرة - د.ت.

- الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان - بحث ضمن: حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص - ط ٢٠٠٢م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* حسن الشافعي: (دكتور)

- في فكرنا الحديث والمعاصر - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م - دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة.

- محمود قاسم والدراسات الكلامية في مصر. ضمن مجموعة أبحاث الكتاب التذكاري: « محمود قاسم الإنسان والفيلسوف » - إشراف: د. حامد طاهر - ١٩٩٢م - الأنجلو المصرية - القاهرة.

- التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية - القاهرة - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م - دار الثقافة العربية.

* حسن عقل أبو غزالة: (دكتور):

- الحركات الأصولية والإرهاب في الشرق الأوسط إشكالية العلاقة - ط١- ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م - القاهرة.

* حسين مؤنس: (دكتور):

- الإسلام حضارة - ط١ - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م - جدة.

- الحضارة - سلسلة عالم المعرفة - وزارة الثقافة الكويت.

* حسين مروّة: (دكتور):

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - ط ١٩٧٨- بيروت - دار الفارابي.

* حسين نصّار: (دكتور):

- إعجاز القرآن التحدي العجز الأعجاز - ط١- ١٩٩٩م - مكتبة مصر - القاهرة.

* ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦هـ):

- مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي - ط - ٢٠٠٦م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - (ثلاث مجلدات).

*ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي (ت ٥٩٥هـ):

- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - مدخل ومقدمة تحليلية: د. محمد عابد الجابري - ط٣ - ٢٠٠٢م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* رشدي فكّار: (دكتور)

- في الماركسية والدين - ط - ١٩٧٧م - مكتبة المعارف - الرباط - مكتبة وهبة - القاهرة.

* رفعت السعيد: (دكتور):

- حسن البنا: متى وكيف ولماذا؟ كتاب الأهالي - رقم ٢٨ - أكتوبر ١٩٩٠م - القاهرة.

- المتأسلمون ماذا فعلوا بالإسلام وبنا؟ ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٤م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* روجيه جارودي: (دكتور):

- النظرية المادية في المعرفة. ترجمة: إبراهيم قريط - دار دمشق للطباعة - دمشق. د. ت.

- أمريكا طليعة الانحطاط. تقديم: كامل زهري. تعريب: عمرو زهيري - ط١- ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م - دار الشروق - القاهرة.

* ريتشارد نيكسون:

- الفرصة السانحة - ط ١٩٩٢م - ترجمة: أحمد صدقي الدجاني، القاهرة.

* رينيه ديكارت:

- مقال عن المنهج. تقديم: د. عثمان أمين - ترجمة: محمود الخضيري - مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي - ط ٢٠٠٠م - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

* زكي نجيب محمود: (دكتور):

- قصة الفلسفة الحديثة - ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.

- نحو فلسفة علمية - ط١ - ١٩٥٨م - الأنجلو المصرية - القاهرة.

* الزواوي بغورة: (دكتور):

- ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر- ط١- ٢٠٠١م - دار الطليعة - بيروت.

* سان هاندن:

- فلسفة ما بعد الحداثة - ضمن مجموعة أبحاث بعنوان: مستقبل الفلسفة في

القرن الواحد والعشرين - تحرير أوليفر ليمان - ترجمة: مصطفى محمود محمد - سلسلة عالم المعرفة - وزارة الثقافة - الكويت - عدد محرم ١٤٢٥هـ/ مارس ٢٠٠٤م.

* سعيد بن سعيد العلوي: (دكتور):

- الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي بالمغرب - ط١- ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م - الدار البيضاء - المغرب.

* سعيد عبد الفتاح عاشور: (دكتور):

- مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك - دار النهضة العربية - بيروت - د. ت.

* سلامة موسى:

- اليوم والغد - ١٩٢٨م - القاهرة.

- ما هي النهضة - مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع - القاهرة - د.ت.

* سليمان الخطيب: (دكتور):

- أسس مفهوم الحضارة في الإسلام - ط١- ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٩م - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة.

* سمير أمين:

- المغرب العربي الحديث، ترجمة: كميل داغر - ط٢- ١٩٨١م - دار الحداثة - الجزائر.

* سيجريد هونكه: (دكتور):

- شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي - ١٩٨١م - دار الآفاق الجديدة - بيروت.

* سيد دسوقي حسن: (دكتور):

- دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري - ١٩٩٨م - نهضة مصر - القاهرة.

- تأملات حضارية لبعض آيات القرآن الكريم - المجلس الأعلى للشؤون

الإسلامية - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - القاهرة.

- الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري للقرآن - ط١ - ٢٠٠٦م - نهضة مصر - القاهرة.

* السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ):

- الإتقان في علوم القرآن - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار التراث - القاهرة - د.ت.

* سيّار الجميل: (دكتور)

- نقد تاريخانية الفكر العربي المعاصر تفكيك المفاهيم. بحث ضمن: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر - ط١ - ١٩٩٩م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* السيد رزق أحمد الحجر: (دكتور)

- اضمحلال المشروع العلماني للنهضة - ضمن أبحاث: «الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة» تقدم: د.عبد المقصود عبد الغني - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م - القاهرة.

- مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م - دار الثقافة العربية - القاهرة.

- مدخل لدراسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر - ط٢- ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م - القاهرة

- الفلسفة الإسلامية ومكانتها في التاريخ العام للفلسفة - ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م - دار الهاني - القاهرة.

* الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ):

- الموافقات في أصول الشريعة - شرحه وخرَّج أحاديثه: الشيخ: عبد اللّـه دراز، وضع تراجمه: د. محمد عبد اللّـه دراز - ط١- ١٤١١هـ/ ١٩٩١م - دار الكتب العلمية - بيروت.

- الاعتصام. تحقيق: هاني الحاج - المكتبة التوفيقية القاهرة - د. ت.

* شاكر عبد الحميد: (دكتور)

- علم نفس الإبداع - ط - ١٩٩٥م - دار غريب - القاهرة.

* شكيب أرسلان:

- لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ - ط١- ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - دار السلام - دمشق.

* الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ):

- الملل والنحل. تحقيق: محمد عبد العزيز الوكيل - ط - ١٩٦٨م - مؤسسة الحلبي - القاهرة.

* صلاح الدين حسن السيسي:

- الاتحاد الأوربي والعملة الأوربية الموحدة - ط٣ - ٢٠٠٣م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* صلاح قنصوة: (دكتور)

- فلسفة العلم - ط - ٢٠٠٢م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* صموئيل هنتنجتون:

- صدام الحضارات، إعادة صُنع النظام العالمي الجديد، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوة - ط - ١٩٩٨م - القاهرة.

* طارق البشري:

- الحركة السياسية في مصر - ط - ١٩٧٢م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

- شخصيات وقضايا معاصرة - ط - ٢٠٠٢م - دار الهلال - القاهرة.

- حول « العقل الأخلاقي العربي » نقد لنقد الجابري - ضمن أبحاث التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري - إعداد: كمال عبد اللطيف - ط١ - ٢٠٠٤م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

- الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر - ط - ١٤١٧هـ/

١٩٩٦م - دار الشروق - القاهرة.

* طه جابر العلواني: (دكتور)

- إسلامية المعرفة فكرة ومشروعًا. ضمن: مناهج التجديد. إعداد: عبد الجبار الرفاعي - ط١ - ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م - دار الفكر - دمشق.

* طه عبد الرحمن: (دكتور)

- حوارات من أجل المستقبل - ط١- ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - دار الهادي - بيروت.

* طه حسين: (دكتور)

- في الأدب الجاهلي - ط٣ - ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م - القاهرة.

- مستقبل الثقافة في مصر - ط- ١٩٣٨م - القاهرة.

* الطهطاوي: رفاعة رافع (١٨٠١- ١٨٧٣م)

- الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة - ط١- ١٩٧٣م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

- المرشد الأمين للبنات والبنين. تقديم: عمار بدر الدين أبو غازي - ط- ٢٠٠٢م - المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة.

* عباس محمود العقاد:

- التفكير فريضة إسلامية - ط - ١٩٨٨م - دار الهلال - القاهرة - ١٩٨٨م.

* عبد الحليم عويس: (دكتور)

- النهضة الإسلامية بين مسؤوليات القيادة وواجبات الأمة - ط١- ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار الوفاء - المنصورة.

* عبد الحليم محمد أبو شقة: (دكتور)

- تحرير المرأة في عصر الرسالة - ط٦ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار السلام - القاهرة، الكويت.

* عبد الحميد الغزالي: (دكتور)

- حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة.. قراءة في فكر الإمام الشهيد الأستاذ حسن البنا - ط - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م - دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة.

* عبد الرازق نوفل: (دكتور)

- القرآن والعلم الحديث - ط - ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م - دار الشعب - القاهرة.

* عبد الرحمن بدوي: (دكتور)

- نيتشه- ط١ - ١٩٣٩م - الكويت.

* عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: (دكتور)

- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - ط١- ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م - مكتبة المؤيد - الرياض.

* عبد الستار الراوي: (دكتور)

- خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر « تأملات أولى » ضمن مجموعة أبحاث: الفكر الفلسفي العربي المعاصر - ط - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م - بيت الحكمة - بغداد.

* عبد الصبور شاهين: (دكتور)

- العربية لغة العلوم والتقنية- ط٢- ١٩٨٦م - دار الاعتصام - القاهرة.

- حديث عن القرآن - دار أخبار اليوم - ط - ٢٠٠٠م - القاهرة.

* عبد العاطي محمد: (دكتور)

- شيوخ بلا خناجر تحولات الإسلام السياسي في مصر - ط - ٢٠٠٤م - الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة.

* عبد العظيم رمضان: (دكتور)

- مصر في عصر السادات - ط١- ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م - مدبولي - القاهرة.

* عبد القاهر الجرجاني:

- دلائل الإعجاز - قرأه وعَلّق عليه: محمود شاكر - ٢٠٠٠م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* عبد اللطيف محمد العبد: (دكتور)

- الفكر الفلسفي في ضوء الإسلام - ط٢ - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م - القاهرة.

- الإنسان في فكر إخوان الصفا - ١٩٧٦ - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة.

- رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين - ط٢ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار الهاني - القاهرة.

- التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه - ط٣- ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م - دار الهاني- القاهرة.

- التطبيق العملي للشريعة الإسلامية لدى السلف الصالح - ط١- ١٩٧٩م - القاهرة.

- الأخلاق في الإسلام - ط - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م - مكتبة دار العلوم - القاهرة.

- قضايا من الفكر الإسلامي الحديث - ط١ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - دار الهاني - القاهرة.

* عبد اللطيف العلمي: (دكتور)

- المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية - ط - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب - الرباط.

* عبد اللّـه العروي: (دكتور)

- ثقافتنا في ضوء التاريخ - ط١- ١٩٨٣م - دار التنوير - بيروت.

- الأيديولوجية العربية المعاصرة - ط١- ١٩٩٤م المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.

- العرب والفكر التاريخي - ط٢- ١٩٩٨م - المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - وط٣ - ١٩٨٠م - دار الحقيقة - بيروت.

* عبد المجيد فتوح: (دكتور)

– التاريخ السياسي والفكري للمذهب السُّني – ط – ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م – دار السلام – المنصورة.

* عبد المجيد اللبان:

الفلسفة والمجتمع الإسلامي – ط١ – ١٩٥٠م – القاهرة.

* عبد الهادي عبد الرحمن: (دكتور)

– سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني – ط٢ – ١٩٩٨م – سينا للنشر – بيروت، لندن، القاهرة.

* عبد الوهاب خلاف:

– مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه – ط٥-١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م – دار السلام – الكويت.

* عبد الوهاب المسيري: (دكتور)

– دراسات معرفية في الحداثة الغربية – ط١– ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م – مكتبة الشروق الدولية – القاهرة.

– الحداثة وما بعد الحداثة – ط١ – ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م – دار الفكر المعاصر – دمشق – بيروت.

* العز بن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز السُّلمي (ت ٦٦٠هـ):

– قواعد الأحكام في مصالح الأنام – تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد – ط – ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.

– شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال. تحقيق: إياد خالد الطبّاع – ط١ – ١٩٩١م – دار الفكر المعاصر بيروت، دمشق.

* علّال الفاسي:

– النقد الذاتي – ط١ – ١٩٥٢م – المطبعة العالمية – القاهرة.

* علي أحمد سعيد (أدونيس):

- الثابت والمتحول - ط٤ - ١٩٨٦م - دار العودة - بيروت.

* علي الإدريسي: (دكتور)

- الاتجاهات الكلامية في المغرب الإسلامي - ط١ - ٢٠٠٥م - منشورات كلية الآداب بالرباط - المغرب.

* علي جمعة محمد: (دكتور)

- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة.

- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة.

* علي حرب:

- نقد الحقيقة - ط١ - ١٩٩٣م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.

* علي حسب اللّـه: (الأستاذ الشيخ)

- أصول التشريع الإسلامي - ط٧ - ١٩٩٧م - دار الفكر العربي - القاهرة.

* علي سامي النشار: (دكتور)

مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي - ط٣- ١٩٦٦م - دار المعارف - القاهرة.

* عمر طوسون:

- البعثات العلمية في عهد محمد علي ثم في عهد عباس الأول وسعيد - ط - ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

* علي عبد الرازق (١٨٧٧- ١٩٦٦م):

- الإسلام وأصول الحكم - تقديم د. جابر عصفور - ٢٠٠٧م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* علي عبد الواحد وافي: (دكتور)

- الأسرة والمجتمع، دار نهضة مصر - القاهرة - د.ت.

- المساواة في الإسلام، دار نهضة مصر - القاهرة - د. ت.

* علي محمد علي الشريف، أسامة إبراهيم حافظ:

- النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، ط١- ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة.

* غازي عبد الرحمن القصبي: (دكتور)

- العولمة والهوية الوطنية - ط١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م - العبيكان - الرياض.

* غوستاف لوبون: (دكتور)

- حضارة العرب. ترجمة: عادل زعيتر - ١٩٦٤م - مكتبة الحلبي - القاهرة.

* فادي إسماعيل: (دكتور)

- الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة - ط٢ - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة.

* فرانسيس فوكوياما:

- نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة: د. فؤاد شاهين، د.جميل قاسم، رضا الشيبي، إشراف ومراجعة وتقديم: د. مطاع صفدي - ١٩٩٣م - مركز الإنماء القومي - بيروت.

- نهاية الإنسان عواقب الثورة البيوتكنولوجية. ترجمة: د. أحمد مستجير - ط - ٢٠٠٣م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* فردريك جيمسون:

- ثقافات العولمة. ترجمة ليلى الجبالي - ط١- ٢٠٠٤م - المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة.

* قاسم أمين: (١٨٦٣-١٩٠٨م)

- الأعمال الكاملة - دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة - ط٣ - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - دار الشروق - القاهرة.

* القرطبي: شمس الدين أبو عبد اللّـه محمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ)

- الجامع لأحكام القرآن. راجعه وضبطه وعلق عليه: د. محمد إبراهيم الحفناوي، وخرّج أحاديثه: د. محمد حامد عثمان - ط٢ - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م - دار الحديث - القاهرة. وطبعة أخرى: بتقديم: محيي الدين الميس، ومراجعة: محمد جميل - ط - ١٩٩٣م - دار الفكر - بيروت.

* كارل ماركس، فردريك أنجلز:

- حول الدين - ترجمة: حافظ يس - ط٣ - ١٩٨١م - دار الطليعة - بيروت.

* ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ)

- البداية والنهاية، دار الفكر العربي - القاهرة - د.ت.

* كرم محمد زهدي، ناجح إبراهيم عبد اللّـه، علي محمد علي الشريف، أسامة إبراهيم حافظ، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، فؤاد محمد الدواليبي، عاصم عبد الماجد محمد، محمد عصام الدين دربالة:

- نهر الذكريات المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية - ط١ - مكتبة التراث الإسلامي - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - القاهرة.

- تفجيرات الرياض الأحكام والآثار - ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة.

- إستراتيجية وتفجيرات القاعدة الأخطاء والأخطار - ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة.

* كريم جبر الحسن:

- عملية النهوض الحضاري - ط١ - ١٤١٣هـ/١٩٩٣م - دار الهادي - بيروت.

* كرين برينتون:

- تشكيل العقل الحديث - ترجمة: شوقي جلال ط - ٢٠٠٤م - الهيئة المصرية العامة للكتاب.

* كمال الدين شبانة: (دكتور)

- الإسلام فكرًا وحضارة - ط- ١٤٠٧هـ - أبها - السعودية.

* كمال عبد اللطيف: (دكتور)

- الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروى والجابري - ط- ٢٠٠٣م - دار أفريقيا الشرق - الدار البيضاء - المغرب.

* لؤي صافي: (دكتور)

- العقل والتجديد. ضمن أبحاث: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر - ط١ - ١٩٩٩م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* لو ثروب ستودار الأمريكي:

- حاضر العالم الإسلامي. ترجمة: عجاج نويهض وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها، بقلم أمير البيان والمجاهد الكبير الأمير شكيب أرسلان - ط٢- ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م - دار الفكر العربي - دمشق.

* لويس غارديه: (دكتور)

- أثر الإسلام في العقلية العربية. ترجمة: د.خليل أحمد خليل - ط١ - ١٩٩٢م - دار الفكر اللبناني - بيروت.

- الإسلام الأمس واليوم (بالاشتراك مع د. محمد أركون) ط١ - ١٩٨٣م - دار التنوير - بيروت.

* مازن صلاح حامد مطبقاني:

- جمعية العلماء الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية - ط١ - ١٩٩٨م - دار القلم - دمشق.

* مالك بن بني (ت ١٩٧٣م):

- مشكلة الثقافة، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين - ط٤ - ١٩٨٤م - دار الفكر - دمشق.

- شروط النهضة - ط - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - دار الفكر - بيروت، دمشق.

* محمد أبو زهرة: (الأستاذ الشيخ)

- المعجزة الكبرى القرآن الكريم - ط - ١٤١٨هـ/ ١٩٣٤ - دار الفكر العربي - القاهرة.

- العلاقات الدولية في الإسلام - ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م - دار الفكر العربي - القاهرة.

- المجتمع الإنساني في ظل الإسلام - دار الفكر العربي. القاهرة - د. ت.

* محمد أركون: (دكتور)

- العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح - ط١- ١٩٩٣م - دار الطليعة - بيروت.

- الفكر الإسلامي قراءة علمية - ترجمة: هاشم صالح - ط- ١٩٩٦م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة: هاشم صالح - ط١ - ٢٠٠١م - دار الطليعة - بيروت.

- مفهوم الشخص في التراث الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح ضمن أبحاث: حقوق الإنسان في الفكر العربي - دراسات في النصوص - تحرير: سلمي الخضراء الجيوسي - ط١ - ٢٠٠٢م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* محمد البهي: (دكتور)

- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - ط - ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م - القاهرة.

- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه - ط٢ - ١٩٨٢م - دار الكتاب اللبناني - بيروت.

* محمد حافظ دياب: (دكتور)

- الإسلاميون المستقلون - ط - ٢٠٠٥م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* محمد حميد اللّـه الحيدر آبادي:

- مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (جمع وترتيب وتحقيق) - ١٩٤١م - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.

* محمد الخضري: (الأستاذ الشيخ)

- أصول التشريع الإسلامي - دار الحديث - القاهرة د. ت.

- أصول الفقه. تحقيق: خيري سعيد - ط - ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م - المكتبة التوفيقية - القاهرة.

* محمد خليفة حسن: (دكتور)

- البعد الديني للصراع العربي الإسرائيلي - ط ١٩٩٩ - مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة.

- الشخصية الإسرائيلية دراسة في توجهات المجتمع الإسرائيلي نحو السلام - مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة - د.ت.

* محمد الخير عبد القادر: (دكتور)

- نشأة الحركة الإسلامية الحديثة في السودان (١٩٤٦ - ١٩٥٦م) ط - ١٤١٩، ١٩٩٩م - الدار السودانية - الخرطوم.

* محمد الدسوقي: (دكتور)

- التجديد في الفقه الإسلامي (القسم الأول) ط - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - سلسلة قضايا إسلامية - عدد ٧٧ - القاهرة.

* محمد رشيد رضا: (الأستاذ الشيخ)

- المنار والأزهر - مطبعة المنار - القاهرة - د.ت.

- الوحي المحمدي - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

* محمد السيد الجليند: (دكتور)

- أثر دار العلوم في النهضة المعاصرة - ضمن أبحاث: الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة (انظر مراجع المؤتمرات).

- منهج السلف بين العقل والتقليد - دار قباء - ط - ١٩٩٩م - القاهرة.

- تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين - ط - ١٩٩٩م - دار قباء - القاهرة.

- تيارات فكرية معاصرة - ط - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م - دار الثقافة العربية - القاهرة.

- من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م - مكتبة الزهراء - القاهرة.

- الإمام ابن تيمية ومنهجه في قضية التأويل - ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة.

* محمد سليم العوا: (دكتور)

- أزمة المؤسسة الدينية - ط٢- ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣ - دار الشروق - القاهرة.

- في النظام السياسي للدولة الإسلامية - ط٢- ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - دار الشروق - القاهرة.

* محمد سبيلا: (دكتور)

- الحداثة وما بعد الحداثة - ط - ٢٠٠٠م - الدار البيضاء - المغرب.

* محمد سعيد رمضان البوطي: (دكتور)

- منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم - ط٣- ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - دار الفكر المعاصر - بيروت، لبنان.

- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي - ط - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - دار الفكر - دمشق.

- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - ط٤- ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - دار الفكر - دمشق.

* محمد سعيد العشماوي:

- مقاصد الشريعة - ط٤ - مدبولي الصغير - القاهرة - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

- الإسلام السياسي - ط - ١٩٨٩م - القاهرة.

- معالم الإسلام - ط - ١٩٨٩م - القاهرة.

- الخلافة الإسلامية - ط - ١٩٩٠ - القاهرة.

* محمد ضياء الدين الريس: (دكتور)

- الإسلام والخلافة في العصر الحديث ونقد كتاب الإسلام وأصول الحكم - ط - ١٩٧٢م - دار التراث - القاهرة.

- النظريات السياسية الإسلامية - ط٥ - ١٩٦٩م - دار المعارف - القاهرة.

* محمد عبده: (الأستاذ الإمام)

- الأعمال الكاملة - تحقيق: د. محمد عمارة - ط١ - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م - دار الشروق - القاهرة.

* محمد عبد اللّـه دراز: (دكتور)

- دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن. تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين. مراجعة: د. السيد محمد بدوي - ١٩٧٤م - مؤسسة الرسالة - القاهرة.

- دراسات إسلامية في العلاقات الدولية - تحقيق الشيخ: أحمد مصطفى فضيلة. تقديم: د. عبد العظيم المطعني - ط٥ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - دار القلم - القاهرة.

- النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن. تحقيق الشيخ: أحمد مصطفى فضيلة. تقديم: د. عبد العظيم المطعني - ط٩ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - دار القلم - القاهرة، الكويت.

- الدين بحوث ممهدة لتاريخ الأديان - تقديم: الشيخ: أحمد مصطفى فضيلة - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - دار القلم - القاهرة.

- نظرات في القرآن - ط١ - ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م - دار الجهاد - القاهرة.

* محمد عبد اللّـه الشرقاوي: (دكتور)

- الصوفية والعقل - ط١ - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م - دار الجيل - بيروت.

- دراسات في الملل والنحل (أصول المسيحية الهلينية) ط١- ١٤١٤هـ/ ١٩٩٦م - القاهرة.

* محمد عبد اللّـه العربي: (دكتور)

- ديمقراطية القومية العربية بين الديمقراطية الشيوعية والديمقراطية الرأسمالية - ط٢- ١٩٦١م - وزارة الثقافة مطبعة لجنة البيان العربي - القاهرة.

* محمد عبد اللّـه عنان: (دكتور)

- المذاهب الاجتماعية الحديثة وعناصرها السياسية والاقتصادية والدستورية - ط٢ - ١٩٤٥م - القاهرة.

* محمد الغزالي: (الأستاذ الشيخ)

- سر تأخر العرب والمسلمين - ط- ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٤م - دار الريان للتراث - القاهرة.

- الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين - دار الريان - القاهرة، د. ت.

- الإسلام والمناهج الاشتراكية - دار الريان - القاهرة - د. ت.

- الإسلام والأوضاع الاقتصادية - ط٨ - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م - دار الريان - القاهرة.

- الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر - ط٩- ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م - دار الريان - القاهرة.

* محمد كرد علي:

- الإسلام والحضارة العربية - ١٩٣٤م - دار الكتب المصرية - القاهرة.

* محمد كمال جعفر: (دكتور)

- في الدين المقارن - ط - ١٩٧٠م - دار الكتب الجامعية - القاهرة.

- تأملات في الفكر الإسلامي - ١٩٨٠م - مكتبة دار العلوم - القاهرة.

* محمد مصطفى حلمي: (دكتور)

- الحياة الروحية في الإسلام - ط٢ - ١٩٨٤م - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة.

* محمد هيشور: (دكتور)

- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها - تقديم د. علي جمعة محمد - ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة.

* محمود إسماعيل: (دكتور)

- سوسيولوجيا الفكر الإسلامي - ط٣ - ١٤١٨هـ/ ١٩٨٨م - مدبولي - القاهرة.

* محمود حمدي زقزوق: (دكتور)

- هموم الأمة الإسلامية - ٢٠٠١م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - ط٢ - ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م - دار المنار - القاهرة.

* محمود شاكر:

- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م - مؤسسة الرسالة - بيروت.

- جمهرة مقالات الشيخ محمود شاكر، جمعها وقدم لها: د. عادل سليمان جمال - ط١ - ٢٠٠٣م - مكتبة الخانجي - القاهرة.

- أباطيل وأسمار - ط٢ - ١٩٧٢م - دار المعارف - القاهرة.

* محمود شلبي:

- اشتراكية محمد - ١٩٦٢م - القاهرة.

- اشتراكية أبو بكر - ١٩٦٣م - القاهرة.

- اشتراكية عمر - ١٩٦٥م - القاهرة.

- اشتراكية علي - ١٩٦٦م - القاهرة.

* محمود شوقي الفنجري: (دكتور)

- المذهب الاقتصادي في الإسلام - ط - ١٩٨٦م - الهيئة المصرية العام للكتاب - القاهرة.

- ذاتية السياسية الاقتصادية وأهمية الاقتصاد الإسلامي - ط٢- ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

- التعريف بالاقتصاد الإسلامي ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

* محمود قاسم: (دكتور)

- الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية - ط٢ - ١٩٧٩م - دار المعارف - القاهرة.

- دراسات في الفلسفة الإسلامية - ط٣- ١٩٧٠م - دار المعارف - القاهرة.

- الإسلام بين أمسه وغده - ط - ١٩٥٥م - الأنجلو المصرية - القاهرة.

- جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته - الأنجلو المصرية - القاهرة - د.ت.

- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني ١٩٦٩- الأنجلو المصرية - القاهرة.

- مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد علم الكلام ومدارسه ١٩٦٩م - الأنجلو المصرية - القاهرة.

* مجدي رياض:

- رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة - ط١- ١٩٨٩م - مؤسسة دار الكتاب الحديث - بيروت.

* مجدي عاشور: (دكتور)

- مدخل إلى دراسة السنن الإلهية في القرآن الكريم - ط١- ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

* محيي الدين اللاذقاني:

- آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي - ٢٠٠٦م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

* مخلص السبتي:

- السلفية الوهابية بالمغرب - ١٩٩٣م - منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي - المغرب.

* مصطفى أحمد حلمي: (دكتور)

- الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، دراسة حول كتاب: النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والنعمة. للشيخ: مصطفى صبري - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م - دار الدعوة - الإسكندرية.

- قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي - ط٢- ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م - دار الدعوة - الإسكندرية.

- مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م - دار الدعوة - الإسكندرية.

- الإسلام والمذاهب الفلسفية - ط١- ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م - دار الدعوة - الإسكندرية.

* مصطفى السباعي:

- اشتراكية الإسلام - ط٢- ١٩٦٠م - دمشق.

* مصطفى سويف: (دكتور)

- الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة - دار المعارف - القاهرة - د. ت.

*مصطفى صادق الرافعي:

- إعجاز القرآن - ط١ - ١٩٧٢م - دار المنار - القاهرة.

* موريس بوكاي: (دكتور)

- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة - ١٩٧٩م - دار المعارف - القاهرة.

* منير شفيق: (دكتور)

- الإسلام في معركة الحضارة - ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م - دار القلم - الكويت.

- الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات - ط٢- ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م - دار القلم - القاهرة، الكويت.

* ميشال فوكو:

حفريات المعرفة - ترجمة سالم يفوت - ط٢- ١٩٨٧م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.

* ناجح إبراهيم عبد اللّه:

- هداية الخلائق بين الغايات والوسائل - ط٣ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - العبيكان الرياض، القاهرة.

- تجديد الخطاب الديني - ط٣- ١٤٠٦هـ/ ٢٠٠٥م - العبيكان - الرياض، القاهرة.

- فتوى التتار لشيخ الإسلام ابن تيمية « دراسة وتحليل » - ط٣- ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - العبيكان - الرياض، القاهرة.

- دعوة للتصالح مع المجتمع - ط٣- ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - العبيكان - الرياض، القاهرة.

- حتمية المواجهة وفقه النتائج - ط٣- ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - العبيكان - الرياض، القاهرة.

- نظرات في حقيقة الاستعلاء بالإيمان - ط٣- ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م - العبيكان - الرياض، القاهرة.

* نازلي معوض أحمد: (دكتور)

- التعريب والقومية العربية في المغرب العربي - ط١ - ١٩٨٦م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* نبيل سليمان:

- الماركسية والتراث العربي الإسلامي - ط١- ١٩٨٨م - دار الحوار - سورية.

* نبيل السمالوطي: (دكتور)

- التنمية ومجتمع المعلومات في العالم العربي - ط - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

* النسفي: أبو البركات عبد اللّـه بن أحمد (ت ٧١٠هـ)

- مدارك التنزيل وحقائق التأويل - تحقيق: زكريا عميرات - ط١- ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥ - بيروت.

* نصر حامد أبو زيد: (دكتور)

- مفهوم النص - ط- ١٩٩٣م - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

- نقد الخطاب الديني - ط٣ - ١٩٩٥م - مدبولي - القاهرة.

- الاتجاه العقلي في التفسير - ط٣- ١٩٩٦م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل - ط٤- ١٩٩٦م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.

* نصر محمد عارف: (دكتور)

- الحضارة، الثقافية، المدنية. دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة.

* نعوم تشومسكي: (دكتور)

- الدول المارقة. ترجمة: محمد علي عيسى - ط١- ٢٠٠٣م - دار الكتاب العربي - دمشق.

- طموحات امبريالية. ترجمة: عمر الأيوبي - ٢٠٠٦م - دار الكتاب العربي - بيروت.

* نعيم الحمصي: (دكتور)

- فكرة إعجاز القرآن الكريم من البعثة النبوية حتى العصر الحاضر - ط٢ - ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م - مؤسسة الرسالة - بيروت.

* هالة مصطفى: (دكتور)

- العنف السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف - ١٩٩٢م - مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بمؤسسة جريدة الأهرام - القاهرة.

* هيوسلفرمان:

- نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية - ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح - ط١ - ٢٠٠٢م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.

* ول ديورانت:

- قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، د. محمد بدران - الإدارة الثقافية - جامعة الدول العربية القاهرة - د.ت.

* وهبة الزحيلي: (دكتور)

- تجديد الفقه الإسلامي - ط١ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م - دار الفكر - دمشق.

- أصول الفقه الإسلامي - ط٢ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٤م - دار الفكر - دمشق.

* يوسف الحسن: (دكتور)

- البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية - ط٣ - ٢٠٠٢م - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

* يوسف القرضاوي: (دكتور)

- كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ - الدوحة - مركز دراسات بحوث السيرة والسنة - ١٩٩٧م.

- العقل والعلم في القرآن الكريم - ط١ - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦ - مكتبة وهبة - القاهرة.

- خطابنا الإسلامي في عصر العولمة - ط١- ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م - دار الشروق - القاهرة.

- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية - ط١- ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م - دار الشروق - القاهرة.

- من فقه الدولة في الإسلام مكانتها، معالمها، موقفها من التعددية والمرأة وغير المسلمين - ط٣ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م - دار الشروق - القاهرة.

- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر - ط٣ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م - دار القلم - الكويت، القاهرة.

خامسًا: المعاجم:

* معجم ألفاظ القرآن الكريم:

- مجمع اللغة العربية: تصدير: د. إبراهيم بيومي مدكور - ط٢ - ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م - القاهرة (مجلدان).

* معجم مصطلحات أصول الفقه:

- مجمع اللغة العربية: إعداد: د. شوقي ضيف، د. حسن الشافعي، د. علي جمعة محمد، وآخرون - (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) - القاهرة.

* معجم لسان العرب:

- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، تحقيق: عبد اللّـه علي الكبير، محمد أحمد حسب اللّـه، هاشم محمد الشاذلي - دار المعارف - القاهرة - د.ت. (ستة مجلدات).

* المعجم الوسيط:

- مجمع اللغة العربية: تصدير: د.إبراهيم بيومي مدكور، وإخراج: أحمد حسن الزيات، إبراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، محمد علي النجار - ط٢ - ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م. (جزآن في مجلد) القاهرة.

* المعجم الفلسفي:

- مجمع اللغة العربية - اضطلع بأعبائه: د. إبراهيم مدكور، د. محمود قاسم،

د. محمد يوسف موسى، وآخرون - ط - ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة. (مجلد واحد).

* معجم المصطلحات الفلسفية باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية:

- عمل: د. أبو العلا عفيفي، د. زكي نجيب محمود، د. محمد ثابت الفندي - ١٩٦٤م - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب - القاهرة (مجلد واحد).

* المعجم الفلسفي:

- د. جميل صليبا - ط١ - (١٩٧٣م) - بيروت (مجلدان).

* المعجم الفلسفي:

- د. مراد وهبة - (١٩٧١م) - القاهرة.

* معجم الماركسية النقدي:

- أندريه، وفرنسيس دو ميشتال: ترجمة: محمود بن جماعة وآخرون - ط١- (٢٠٠٣م) - دار الفارابي - بيروت. (مجلد واحد).

* معجم مصطلحات عصر العولمة:

- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي - ط١ - (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) - الدار الثقافية للنشر - القاهرة.

سادسًا: المؤتمرات والحوليات والمجلات:

* الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر:

أعمال ندوة:الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر - كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - (١٩٩٣م) - الرباط - وقد اعتمدت من خلالها على بحث.

- د. محمد الوزاد:

معالم الحضور المشرقي السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث.

* نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي:

تقديم: د. محمود حمدي زقزوق - (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) - مؤتمر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

بحث: د. علي جمعة محمد:

الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى تكامل لا تنافر.

* مائة عام على تحرير المرأة:

تقديم د. جابر عصفور - (١٩٩٩م) - مؤتمر المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

وقد رجعت من خلاله إلى الأبحاث الآتية:

- د. محمد حافظ دياب:

الحجاب والهوية.

- د. طيب تيزيني:

مشروع قاسم أمين لتحرير المرأة.

- فريدة النقاش:

حقوق المرأة بين الفقهي والمدني.

* نحو مشروع حضاري نهضوي عربي:

تقديم د. عبد الإله بلقريز - أبحاث ومناقشات المؤتمر الدولي الذي انعقد بمدينة الدار البيضاء بالمغرب - ط١- (٢٠٠١م) - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

وقد رجعت من خلاله إلى:

- د. محمد عابد الجابري:

التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري.

- د. أحمد صدقي الدجاني:

تعريف المشروع الحضاري وتجاربه.

- د. عبد الإله بلقرير، عصام نعمان:

نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري.

* الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة:

تقديم د. عبد المقصود عبد الغني. أبحاث المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية كلية دار العلوم - (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) - جامعة القاهرة.

* حاضر العالم الإسلامي أسباب التخلف وعوامل النهوض:

تقديم: د. محمد السيد الجليند. المؤتمر الدولي الثامن للفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م - جامعة القاهرة.

وقد رجعت من خلاله إلى بحث:

- د. عبد الحميد مدكور:

العلم عند العرب بين ماضٍ وحاضر.

* مشكلات العالم الإسلامي وعلاجها في ظل العولمة الأبعاد الثقافية والاجتماعية:

تقديم: د. محمود حمدي زقزوق - مؤتمر ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة.

بحث: د. محمد عمارة:

العقل والعقلانية في الإسلام.

* حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية:

تقديم: د. محمد عبد الستار نصَّار - ١٤١٣هـ/١٩٩٣م - جامعة قطر - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية العدد العاشر، وقد رجعت من خلالها إلى الأبحاث الآتية:

- د. أحمد عبد الحميد الشاعر:

المعرفة في التصور الإسلامي الدوافع الذاتية والخارجية.

- د. محمد عبد الستار نصّار:

كيف نوجه العلوم نحو الإسلام الإطار والهدف.

- د. يوسف القرضاوي:

حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد.

* الكاتب: (مجلة)

- عدد مايو - ١٩٦٥م - القاهرة: - بحث: أحمد عباس صالح: التفاصيل الكاملة للمحادثات الرسمية بين الاتحاد الاشتراكي العربي والوفد العراقي والوفد الجزائري.

* مجلة البحوث الإسلامية:

رئيس التحرير: محمد بن سعد الشويعر - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض - العدد السادس والعشرون - صفر ١٤١٠هـ.

وقد رجعت من خلالها إلى بحث:

- د. فوزان عبد اللّـه الفوزان:

نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات.

* دراسات عربية إسلامية: (مجلة)

يشرف على إصدارها د. حامد طاهر - عدد ١٢ - ١٩٩٣م - القاهرة.

وقد رجعت من خلالها إلى بحث:

- د. عمار طالبي:

- المنهج العلمي في الحضارة الإسلامية.

* مجلة المسلم المعاصر: (مجلة)

رئيس التحرير: د. جمال الدين عطية - عدد (١١٥) السنة التاسعة والعشرون المحرم ١٤٢٦هـ/ مارس ٢٠٠٥م - القاهرة - وقد اعتمدت من خلالها على بحث:

- د. حسن الشافعي:

حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه.

* المنار الجديد: (مجلة)

إشراف: جمال سلطان - مجلة فصلية - عدد ٣٥ - العدد الصيفي - رجب ١٤٢٧هـ - يوليو ٢٠٠٦م - الناشر: دار المنار الجديد للنشر والتوزيع - القاهرة، وقد رجعت من خلالها إلى بحث:

- حسام تمام:

بين التوحيد والإصلاح والعدالة والتنمية، الإسلاميون المغاربة تقاطعات الدعوى والسياسي.

سابعًا: المراجع الإنجليزية:

- Haim Breseeth: The Gulfwar and The New World Order zed book Hd - 1991.

- Haim Breshee th. And Nira yuval- Davis: the Gulf War And the New World order - London - 1991.

- Myron S.kau Fmonn: The Coming Destruction of Israel - print - New Amenicon library - USA - 1970.

- R.B. Serjeant: The Islamic City: Selected papers from the colloquium held at the Middle East Centre, Faculty of Oriental Studies, Cambridge, United Kingdom, from rg to 23 July 1976 - Unesco.

- Richard Bell: Introduction To The Quran - London 1953.

- Richard H. Curtiss: A change image: American Perceptions of the Arab - Israel Dis Pute - First print - U.S.A - 1981.

* * *

السيرة الذاتية للمؤلف

- د. محمد علي أبو هندي.

- مصري من مواليد قرية عرب الجهمة، مركز القوصية، محافظة أسيوط، في (٥/ ٧/ ١٩٧٢م).

- تخرج في كلية دار العلوم جامعة القاهرة عام (١٩٩٥م)، وحصل منها على الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

- والتحق بالدراسات العليا في قسم الفلسفة الإسلامية وحصل على الماجستير عن موضوع « الفلسفة التربوية بين متكلمي أهل السنة وعلماء الحديث في القرن السابع الهجري » بتقدير ممتاز، عام (٢٠٠١م).

- وحصل على الدكتوراه من نفس الكلية والقسم عن موضوع « مشروع النهضة بين الدكتور محمد عمارة والدكتور محمد عابد الجابري - دراسة تحليلية نقدية » بمرتبة الشرف الأولى عام (٢٠٠٨م).

- وهو الآن مدرس للمواد الشرعية بالأزهر الشريف.

* * *

رقم الإيداع

٢٠١٠ /٧١١٣

الترقيم الدولي **I. S. B. N**

978 - 977 - 342 - 870 - 9

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم .. السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًّا إلى الأمام .

*** فهيًا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... **الدولة :** ....

المدينة : .... **حي :** .... **شارع :** .... **ص.ب :** ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ : e-mail

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصل بنَّاء بين الناشر والقارئ)

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

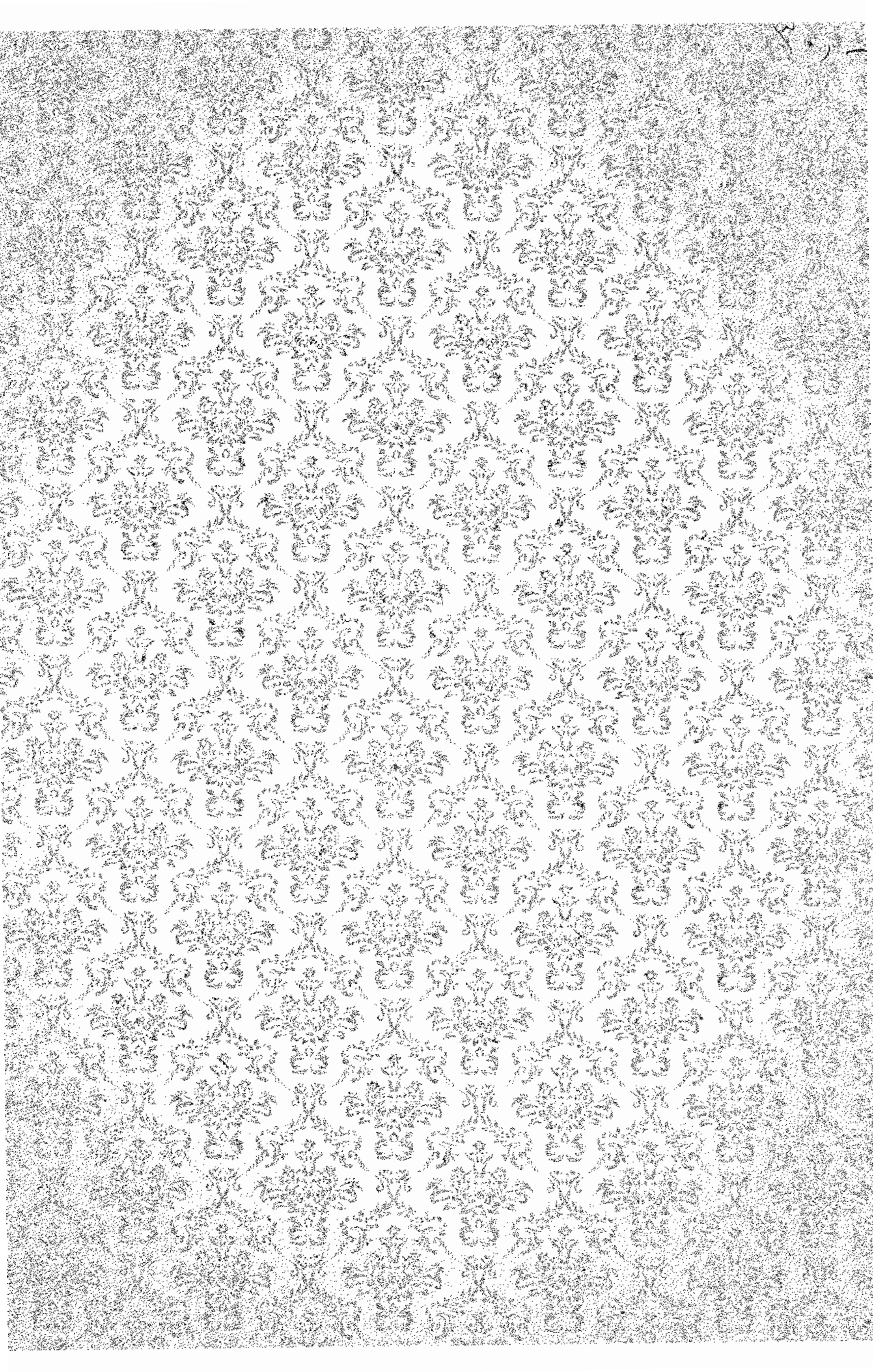
نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الكِتَابُ في سُطُورٍ

ما زالت قضية مرجعية مشروع النهضة الحضارية في الفكر الإسلامي المعاصر محور الخلاف بين « الإسلاميين » و « العلمانيين » في العالم الإسلامي، رغم أن الكل مسلمون ينطقون بالشهادتين؛ فكثيرٌ من قضايا الخلاف المرتبطة بمرجعية النهضة تعود إلى أبعاد عقدية ترتبط بالإيمان بفاعلية نموذج حضاري ما، وترجيحه على غيره، أو إلى أبعاد ثقافية متأثرة بالشائع من الأفكار والمناهج والأطروحات النهضوية، وقد تعود إلى أبعاد سيكولوجية أساسها الخوف من قيام سلطة دينية مماثلة لسلطة الكنيسة في التجربة الحضارية الغربية. وزاد من حدة المخاوف ممارسات العنف لدى بعض الجماعات الإسلامية في السنوات الماضية، ونزعة الإقصاء والتفرد المسيطرة على بعض دعاة المرجعية الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر.

ولمحاولة معالجة هذه القضية، وتحليل الدعاوى المرتبطة بها، والطرح المغاير لها، من خلال دراسة ماهية مشروع النهضة ومقوماته: العقدية، والثقافية، والفكرية، والاجتماعية، يصدر هذا الكتاب.

الناشر
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية
هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢
فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)
الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)
www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com


ISBN: 978-977-342-870-9